الإمـــام
أحمد بن حنبل

الإمـــام

أحمد بن حنبل

حياته ومكانته فى الفقه والحديث

تأليف

الدكتور/ عبد العزيز محمد عزام

أستاذ ورئيس قسم الفقه

كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر

الطبعة الأولى

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

٢٤٢١هـ - ٢٤٢٢ هـ

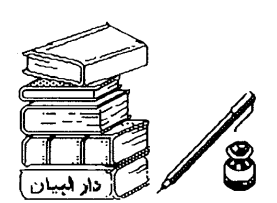
٢٠٠٠م - ٢٠٠١م

دار البيان

للطبع والنشر والاستيراد والتصدير

بطاقة ضريبية رقم : ١٢١٧٠ م. نصر ثان

ملف ضريبي : ٥/٤٢/٢٤/٢٦٥



٧ عمارات الجبل الأخضر أمام نادى السكة الحديد - مدينة نصر

القاهرة تليفاكس : ٤٨٢٢٤٨٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أحمده وأستعينه وأستهديه، وأتوب إليه وأستغفره، وأصلي وأسلم على جميع أنبيائه ورسله الذين اصطفاهم لرسالته وفضلهم على سائر خلقه وعلى خاتمهم سيدنا ومولانا محمد الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، والسراج المنير، صلاة وسلامًا نكون بها من الفائزين يوم لقائه وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين.

وبعد ...

فإنه مما لا شك فيه أن إبراز جوهر الشريعة الإسلامية ومحاولة معرفة أهدافها يكون عن طريق الدراسات المتخصصة لأحكامها وقواعدها حتى يستبين ما هو خالد باق لا يتطرق إليه التغير والتحول، وما هو قابل للتطور لابتنائه في أصله على نحو مرن متجاوب مع المصالح المتجددة والحاجات المتغيرة.

ولطالما أستشرفت النفسو المؤمنة في أنحاء العالم الإسلامى إلى مراجعة رصيدها الضخم، وذخيرتها الهائلة في التشريع الإسلامي، وفقه أئمته حتى تبصر سبيل مجدها وتدرك طريق سعادتها، وتعمل جادة على استئناف الحياة الإسلامية الفاضلة في كل ميدان من ميادين الحياة. فما يزال الفقه الإسلامي بحاجة لدراسة جادة لأصول المذاهب الإسلامية ومسائله التطبيقية تقرر ما عليه من السعة والشمول والمرونة والإيجابية لتلبية حاجات المجتمع، ومدى ملائمته للحاضر وتطلعات المستقبل وعلى الأخص فقه الإمام أحمد. ذلك الفقه السلفي الذي يعود بالناظر فيه مباشرة إلى مصادر الإسلام الأولى إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين إذ أن الإمام أحمد رضي الله عنه، كان لا يحيد قيد شعرة عن متابعة خطو النبي ﷺ في كل ما يعرض له من جليل الأمر ودقيقه. فكان فقهه يتميز عن فقه سائر المذاهب السلفية الأخرى، بأنه كان أشدها حربًا على البدع الدخيلة في الإسلام مما هيأه لأن يكون الدعامة التي قامت عليها أول حركة إصلاحية في العصر الحديث.

ولقد اتَجَهتْ هذه الدراسة لحياة الإمام ابن حنبل الحافلة بمشاهد العظمة ومواقف التضحية، منذ كان طفلاً حتى صار إمامًا للناس في الفقه والحديث والزهد والورع؛ لأنه رضي الله عنه كان إمامًا فى كل مكرمة. ولقد ركزتْ الدراسة على المحنة التي نزلت به، وكيف أنها أعلت قدره ورفعت منزلته؛ لأنه قام فيها مقام الأنبياء وابتغى بها وجه الله تبارك وتعالى. فلم يُؤَثِّر في إيمانه وعيد ولا تهديد، حتى انتصر لعقيدة السلف.

ثم كشفت الدراسة عن مدى تأثيره وتأثره بالأفكار التي كانت سائدة في عصره مع ذكر جملة من آرائه في العقائد التي كان يرد بها على علماء الكلام الذين ينهجون نهج الفلاسفة. ثم انتقلتْ الدراسة إلى آثاره العلمية وكلها تتجه إلى السنة التي عكف عليها طوال حياته، ولم يدخر وسعًا في إذاعتها ونشرها.

وبعد ذلك ركزت الدراسة على فقهه والأصول التي بنى عليها ذلك الفقه، وبينتْ أنه كان ثمرة ناضجة لدراسة السنة وفتاوى الصحابة والتابعين. ثم كشفتْ عن خصوبة ذلك الفقه الحنبلي ومرونته وسعته الفائقة في تصحيح الشروط فقد جعل الأصل فيها الإباحة ولا يكون التحريم إلا بدليل.

أسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلاب العلم، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

دكتور

عبدالعزيز محمد عزام

مدينة نصر – القاهرة

١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

تمهيد

حركة الفقه الإسلامي إلى عصر الإمام أحمد بن حنبل

نتناول في هذا التمهيد الكلام عن الفقه في مبحثين هامين وهما:

مرحلة النشأة والنمو، ومرحلة النضج والكمال والتألق والازدهار.

وتبدأ المرحلة الأولى بعصر الرسالة، وتنتهي بانتهاء القرن الأول الهجري أو بعده بقليل. وأما المرحلة الثانية فتبدأ من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع وهو عصر ظهور كبار الأئمة الذين اعترف الجمهور لهم بالزعامة والفضل، وظهر فيه الإمام أحمد بن حنبل بمسلكه واتجاهه نحو الفقه والحديث.

وقبل أن نتناول هاتين المرحلتين أرى من واجبي أن أذكر تعريف الفقه لغةً واصطلاحًا.

أما الفقه في لغة العرب فهو العلم بالشيء، والفهم له والفطنة فيه[1] وهذا المعنى اللغوي لمدلول الفقه في اصطلاح علماء اللغة يطابق تمامًا معنى شريعة وشرع ودين كل يطلق ويراد منه العلم والفهم في الدين.

وأما الفقه في اصطلاح الفقهاء فهو كما عبر به جمهورهم «معرفة الأحكام الشرعية العملية التي طريقها الاجتهاد» كما قال الشيرازي في اللمع. وهو بعينه ما عبر به غيره من أنه العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال، أو من طريق أدلتها التفصيلية»[2].

وهذا المعنى الاصطلاحي المحدد لكلمة الفقه لم يظهر إلا في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري، بعد أن تميزت العلوم الإسلامية وانفصل بعضها عن بعض في عهد النهضة الفكرية.

* * *

---

(١) لسان العرب لابن منظور، جـ١٧، ص ٤١٨.

(٢) محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ فرج السنهوري، ص ١٠.

المبحث الأول :مرحلة النشأة والنمو

الفقه فى عصر الرسالة :

أرسل الله محمدًا ﷺ ، منقذًا وهاديًا ، ومبشرًا، ونذيرًا وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وأنزل عليه قرآنًا عربيًا غير ذى عوج قد أنار السبيل ، وأرسى قواعد الدين ، ورسم للمسلمين طريق النجاح والفلاح،واتجه بهم وجهة صحيحة نحو تعميق الإيمان بالوحدانية، وإصلاح المفاسد الخلقية والعادات الجاهلية، فكان الوحي ينزل فتتلقاه آذان صاغية، وقلوب واعية تحل حلاله، وتحرم حرامه، وتتعبد بتلاوته، وتتابع نزول الوحي حتى اكتمل نزوله في مدى ثلاثة وعشرين عامًا متمشيًا مع الواقع متدرجًا في معالجة العادات الخبيثة المتأصلة في النفوس بعيدًا عن التعصب والحرج والإعنات .

نزل القرآن مدرسة الإسلام فوضع القواعد والنظم، وحدد المعالم ، ورسم الإطار العام، وكان أستاذ هذه المدرسة محمد صفوة الخلق- صلوات الله وسلامه عليه - يتولى بنفسه مهمة الشرح والبيان، بالقول والفعل، والقدوة والأسوة. فقد صلى، ثم قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي»[١]، وحج ثم قال : «خذوا عني مناسككم»[٢].

وعلى يد المعلم الأول، تخرج جيل من الصحابة الأجلاء لهم من سلامة الذوق العربي، ما يمكنهم من فهم القرآن الكريم، والعمل بمقتضاه، وإذا غمض عليهم فهم لفظ من ألفاظه، أو أشكل عليهم فهم معنى من معانيه لجأوا إلى رسول الله ﷺ ، يستوضحون معناه، ويتفهمون مقصوده، والنبى الكريم يوضح لهم ما غمض، ويبين لهم ما خفى عليهم كما قال تعالى : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٣].

« وقد ينزل بهم الأمر العاجل فلا يتيسر لهم أن يتصلوا به في شأنه، لبعدهم عنه مقامًا أو لغيبتهم عنه في سفر، فيجتهدون في تعرف حكمه فيتفقون أو يختلفون، فإذا ما حضروا عنده عرضوا عليه اجتهادهم اتفاقًا أو اختلافًا فيبين لهم

---

(١) حديث « صلوا كما رأيتمونى أصلى » متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث.. ورواه الدار قطنى فى سننه ١٠/ ٢٧٣.

(٢) حديث « خذوا عنى مناسككم» متفق عليه من حديث ابن عمر أنه ﷺ طاف سبعًا وقال: « خذوا عنى مناسككم» انظر التلخيص الحبير جـ ٢ ص ٣٤٥ .

(٣) سورة النحل : من الآية رقم : ٤٤.

ما اختلفوا فيه من الحق، فيسلمون لأمره، وينتهي عند ذلك ما قد يكون بينهم من خلاف عن رضا واطمئنان، ودون ريبة أو حرج»[1]. عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رجلان في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيدًا طيبًا، فصليا ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الوضوء، والصلاة، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: «أصبت السنة» أي الشريعة الواضحة «وأجزأتك صلاتك» وقال للذي توضأ وأعاد: «لك الأجر مرتين» رواه أبو داود والنسائي[2].

ولذلك لم يكن خلاف في الأحكام على عهد رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وإذا وجد لم يلبث أن يزول وينتهي، ولم يكن لأحد من أصحابه صلوات الله وسلامه عليه، أن يخالف عن رأيه، فإذا دعت داعية فرأى أحدهم رأيًا عرضه عليه، فإن قبله وأقره، فيكون بذلك شرعًا، وإن أنكره، فلا يكون له بعد ذلك قيام.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، «أن النبي ﷺ، لما فتح مكة قال: لا ينفر صيدها ولا يختلي شوكها، ولا تحل ساقطتها إلا لمنشد، فقال العباس رضي الله عنه: إلا الإذخر، فإنا نجعله لقبورنا وبيوتنا. فقال رسول الله ﷺ : إلا الإذخر» متفق عليه[3].

وعلى هذا كان أمر المسلمين في عهد الرسول ﷺ، لا اختلاف في الأحكام، ولا تعارض في المبادئ لأن مآل الأمر في هذا إلى الوحي، ولا مكان للإجماع والرأي كمصدرين ما دام الرسول حيًا بينهم، لأن ذلك، يرجع أساسًا إلى الوحي بقسميه كتاب وسنة[4].

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء للأستاذ الشيخ علي الخفيف معهد الدراسات العليا، ص ٦.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني، جـ١، ص ٣١١، الطبعة الأخيرة.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني، جـ٥، ص ٢٨، الطبعة الأخيرة.

(٤) تاريخ الفقه للأستاذ الدكتور محمد أنيس عبادة، جـ١، ص ٤٩، طبعة أولى، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م، المطبعة المحمدية.

التشريع في عصر الصحابة:

ولم يلحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى إلا بعد أن انتهت مهمة الوحي بكمال الدين: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[1]، وجاء الخلفاء الراشدون فاستقاموا على الطريقة وترسموا خطا الرسول الأكرم.

فأساس التشريع عندهم هو القرآن والسنة والاجتهاد بمعناه الواسع، بحيث لا يخرجون عن الأسس العامة التي وضعها الكتاب، وبينتها السنة.

وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصًا على توجيه أصحابه إلى الاجتهاد وتذوق أسرار التشريع، فقد قال لمن سأله : (أيقضي أحدنا شهوته ويؤجر؟): «أرأيت لو وضعها في حرام، أكان يؤثم؟». قال: نعم. قال: «فكذلك يؤجر أفتجزون بالشر ولا تجزون بالخير؟».

وقد أقر رسول الله ﷺ، معاذًا على ذلك حين بعثه إلى اليمن فقال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟». قال : أقضي بما في كتاب الله، قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟». قال: فبسنة رسول الله. قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟». قال: اجتهد رأيي لا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال : «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله»[2].

وقد نقل أهل العلم هذا الحديث، واحتجوا به على جواز اجتهاد الصحابة في حياة رسول الله ﷺ فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وأنهم كانوا بعد وفاته يلجأون إلى القياس في الأقضية التي ترد عليهم ويعبرون عنه بالرأي.

يقول أستاذنا الشيخ محمد على السايس : وكان اجتهاد الصحابة رضوان الله عليهم بمعناه الواسع، فقد نظروا في دلالة النصوص، وقاسوا واستحسنوا إلى غير ذلك، إلا أنهم كانوا يطلقون كلمة الرأي على ما يراه القلب بعد فكر وتأمل، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات، فلم يكن الرأي مقصورًا على القياس، بل كان يشمل القياس، والاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع،

---

(١) سورة المائدة: من الآية ٣.

(٢) انظر: التلخيص الحبير، جـ٤، ص ١٨٢.

والمصالح المرسلة[1].

وكان الاستنباط في ذلك العصر قاصراً على فتاوى يفتيها من سئل في حادثة، ولم يكونوا يتوسعون في تقرير المسائل والإجابة عنها بل كانوا يكرهون ذلك، ولا يبدون رأيًا في شيء حتى يحدث، فإن حدث اجتهدوا في استنباط حكمه، وكان عدد المجتهدين من الصحابة إذ ذاك محصوراً فيمن يمكن استشارتهم والاطلاع على نتيجة آرائهم فكان الاجتماع ميسوراً.

وبذلك كانت مصادر الأحكام في ذلك العصر أربعة :

الكتاب، والسنة، والقياس أو الرأي، والإجماع.

وكانت سياسة الشيخين قلة الخلاف في الأحكام فهي إما أن تصدر بعد استشارة وعدم خلاف، وإما أن تصدر عن كتاب محكم أو سنة متبعة، ومع ذلك فقد وقع بينهم الخلاف في وجهات النظر، والعلم بالأحكام الشرعية وعللها وأحكامها، والقدرة على وزن الأمور والمصالح بالميزان الدقيق، والإحاطة في مراعاة الظروف والملابسات، وما إلى ذلك مما يختلف فيه الناس طبيعة وتربية وثقافة وموطنًا واكتسابًا فيختلفون بناء عليه نظراً ورأيًا وحكمًا[2].

ولهذا رأينا أن نتعرض بإيجاز لأسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية ونلقي الضوء على حقيقة ذلك الخلاف ومنشئه في الشريعة، وهل فيه ما يمس جوهر الرسالة، أو يطعن في سلامتها وصلاحيتها ، أو لا ؟.

الاختلاف بين الصحابة :

كان الصحابة – رضوان الله عليهم – متفاوتين في قوة الإدراك، ودقة النظر ودرجة الحفظ فيما يلقى إليهم من هدي الرسول ﷺ، فاختلفت روايتهم للحديث بسبب اختلافهم في درجة الحفظ، وتفاوتهم في الفهم، ومقدار ملازمتهم للنبي

---

(١) نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد علي السايس في كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، ص ٩٣.

(٢) انظر: تاريخ التشريع للخضري، ص ١١٦، الطبعة السابعة، ١٩٦٠م، وأسباب اختلاف الفقهاء للأستاذ علي الخفيف، طبع معهد الدراسات العربية العالية، ص ٧.

ﷺ، فإذا أضيف إلى ذلك اختلافهم في فهم كثير من آي القرآن نظرًا لهذا التفاوت في المدارك وعلمهم بالسنة، ومعرفتهم لأغراض الشريعة وأسرارها، تبينت أسباب اختلاف الفقهاء في كثير من الأحكام.

أسباب الاختلاف:

ويرجع اختلاف الصحابة في هذا الدور إلى أسباب عدة من أهمها:

أولاً: اختلافهم في الفتوى بسبب الاختلاف في فهم القرآن:

وذلك من وجوه:

(أ) من وجود لفظ يحتمل معنيين كاختلافهم في فهم القرء من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] ففهم عمرو بن مسعود أنه الحيضة، وفهم منه زيد بن ثابت أنه الطهر ولكل ما يؤيده.

(ب) من ورود حكمين مختلفين لموضوعين يظن أن يشمل أحدهما ما يشمله الآخر فيتعارضان في ذلك الجزء، ومثل ذلك آية معتدة الوفاة فقد أوجبت أن تتربص المرأة أربعة أشهر وعشرًا، ويظن شمولها للحامل، وآية معتدة الطلاق جعلت عدة الحامل وضع الحمل فمعتدة الوفاة الحامل مترددة بين أن تشملها الآية الأولى فيجب عليها أن تتربص أربعة أشهر وعشرًا، وإن وضعت حملها قبل ذلك، وبين أن تكون عدتها وضع الحمل ولو لم تتربص تلك المدة عملاً بآية معتدة الطلاق. قال بكل من الرأيين بعض كبار الصحابة[2].

ثانيًا: اختلاف الفتوى بسبب السنة:

وذلك يرجع إلى سببين:

أولهما: تفاوتهم فيما يحفظون من السنة، فقد كان منهم المقل ومنهم المكثر لطول الملازمة وقصرها، ولهذا كان علم السنة موزعًا بينهم، وقد كان أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - يريان التشدد في قبول الحديث، مما قلل الرواية[3].

---

(١) سورة البقرة: من الآية ٢٢٨.

(٢) تاريخ التشريع للخضري، ص ١٢٥، الطبعة السابعة، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

(٣) انظر: تاريخ الفقه للدكتور محمد أنيس عبادة، جـ١، ص ٢٠٥، الطبعة الأولى.

فربما عرضت حادثة على من لا يحفظ فيها سنة فيفتي فيها برأيه، بينما قد عرضت على من يحفظ فيها سنة فيقضي فيها بما حفظ فيختلف الحكمان، من ذلك ما رآه علي -رضي الله عنه- في الزوجة التي لم يسم لها مهراً إذا توفى عنها زوجها قبل الدخول بها إذ قاسها على المطلقة قبل الدخول فلم ير لها شيئًا من المهر، وقال: «حسبها الميراث». ورأى غيره أن لها مهر مثلها لحديث بروع بنت واشق[1] فقد روى معقل بن سنان أن الرسول ﷺ قضى لها بمهر مثلها وكان زوجها قد توفى عنها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً.

وثانيهما : اختلافهم في درجة الوثوق بالراوي أو عدم الوثوق به، فقد يصل الحديث إلى أحدهم من طريق لا يثق برجاله، فلا يعمل به، ويصل بنفس الطريق إلى آخر فيعمل به لوثوقه بجميع رواته وهكذا.

وقد يكون الخلاف راجعًا إلى تأويل الحديث وتوجيهه، وذلك كالرمل في الطواف، فبعضهم كابن عباس ذهب إلى أن ذلك محض اتفاق، فلا يكون الإسراع في الطواف سنة، وإنما فعله ﷺ لسبب عارض، لما قال المشركون : حطمتهم حمى يثرب، فبلغ ذلك الرسول ﷺ فأراد أن يظهر لهم القوة بالإسراع في الطواف»[2].

الثالث: اختلافهم بسبب الرأي:

بقي أن نذكر اختلاف مناحيهم في البحث والتفكير، وطرفًا من الاجتهادات المبنية على استعمال الرأي استكمالاً لما تم في هذه المرحلة من الاجتهادات الفقهية فلم يكن للصحابة -رضوان الله عليهم- بد من استعمال الرأي فإن النصوص محدودة، والنوازل متكاثرة، لا تقف عند حد، فكان حتمًا أن يقلبوا المسألة على

---

(١) عن ابن مسعود -رضي الله عنه- أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط. رواه أحمد والأربعة وصححه الترمذي وحسنه جماعة منهم ابن المهدي وابن حزم وقال: لا مغمز فيه لصحة إسناده، ومثله قال البيهقي في الخلافيات وقال الشافعي: لا أحفظه من وجه يثبت به مثله. وقال: لو ثبت حديث بروع لقلت به. سبل السلام لابن حجر، جـ٣، ص ١٥٠ وما بعدها، مطبعة مصطفى الحلبي.

(٢) تاريخ الفقه للدكتور محمد أنيس عبادة.

وجوهها حتى يظهر لهم وجه الصواب في حكمها مسترشدين فى ذلك بمقاصد الشرع العامة ومبادئها الكلية[1] ومن ذلك ميراث الجد مع الأخوة فقد كان أبو بكر لا يورث الأخوة مع الجد، آما عمر فـفرض لهم معه، جعله أبو بكر أبا والأخوة لا ترث مع الأب نصًا، ولم يجعله عمر كذلك وعلى رأيه زيد بن ثابت. ومن ذلك أيضًا التفضيل في العطاء[2].

ولهذه العوامل الأساسية وجد الخلاف بين الصحابة، ويضاف إلى ذلك بعض الاختلافات التي حصلت بين من استقر بالمدينة من الصحابة كعمر وعائشة وزيد وعبد الله بن عمر، ومن كان بمكة كابن عباس، أو بالكوفة، كابن مسعود وأبي موسى الأشعري.

وهنا نجد اختلاف البيئات، والعادات، والمعاملات باختلاف الأقطار الإسلامية، وتباعدها، فإن كثيراً من الأحكام لا يهتدى إليها إلا على ضوء تحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فإذا ما اختلفت المصالح باختلاف البلاد والبيئات، اختلفت الأحكام تبعًا لها، وقد غير الشافعي كثيراً من آرائه حين انتقل إلى مصر لما رآه فيها من عادات لم يرها في العراق والحجاز[3].

وقد حدث اختلاف بسبب تفرق المسلمين سياسيًا في آخر عهد عثمان وفي عهد علي، فقد ظهرت الشيعة والخوارج، واختلفوا في أمر الخلافة ومن أحق بها، وهل هي وصية من الرسول لعلي، أو هي لمن هو أهل لها.

وقد كان اختلاف المسلمين في المسائل الفقهية عقب وفاة الرسول ﷺ في خلافة أبي بكر وعمر قليلاً وذلك لوجود أكثر المفتين من الصحابة بالمدينة وسهولة اجتماعهم.

---

(١) نشأة الفقه الاجتهادي للأستاذ الشيخ محمد على السايس، المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، ص ١٠٦.

(٢) تاريخ التشريع للخضري، الطبعة السابعة، ص ١٢٧.

(٣) أحكام المعاملات للأستاذ علي الخفيف، ص ١٢، الطبعة الثانية ١٣٦٣هـ-١٩٤٤، مطبعة لجنة التأليف والنشر.

الفقه في عصر التابعين:

لم تمض بضع سنوات قليلة على وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، حتى بدأت الفتوحات الإسلامية تتسع في عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وظلت موجات المد الإسلامي تشق طريقها من بعده حتى شملت الفرس والشام ومصر وغيرها، فاقتضت طبيعة تلك الفتوحات، أن ينهض الصحابة بواجبهم نحو الدعوة، والعقيدة في تلك الممالك التي انضوت تحت لواء الإسلام وأن ينشروا دين الله في كل مكان فتوالت هجراتهم إلى تلك البلاد المفتوحة غزاة وقضاة ومعلمين، وكان لابد للذين دخلوا الإسلام من غير العرب أن يتعلموا على أيديهم، وينهلوا مما عندهم، وكان لكل منهم منهجه الخاص في التفكير، كما كانوا متفاوتين في معرفة الأحاديث كما سبق أن ذكرنا. فأنشأ هؤلاء الصحابة العلماء الذين تفرقوا فى الأمصار حركة علمية في كل مصر نزلوا فيه وكونوا مدارس منهجية في تعليمهم فتخرج عليهم جيل من التابعين تأثروا بهم ونسجوا على منوالهم في فهم الأحكام، واستنباطها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومن الإجماع والقياس.

وفي هذا العصر جدت أحداث سياسية وغير سياسية كانت سببًا في ازدياد الخلاف وإليك هذه الأسباب مجملة :

(١) تفرق المسلمين سياسيًا:

فقد تنازعوا حول الخلافة كما ذكرنا، وتميزوا بسبب ذلك إلى خوارج وشيعة وجمهور، وهذا التفرق السياسي، هو أول الأسباب التي أدت إلى الاضطراب الفكري، وكان له أكبر الأثر في تشعب الخلافات الفقهية.

«فالشيعة لا يقبلون حديثًا إلا إذا كان مرويًا عن آل البيت، والخوارج لا يقبلون إلا المروى عن رجالاتهم، والجمهور يقبلون ما صح من الأحاديث بصرف النظر عن راويه»[١].

---

(١) بتصرف من : نشأة الفقه الاجتهادي للأستاذ الشيخ محمد علي السايس، المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، ص ١٤ وما بعدها.

(٢) تفرق علماء الصحابة في الأمصار الإسلامية:

ترتب على ذلك أن تشعب الخلاف، لعدم تيسر الشورى ولم يتحقق الإجماع لتباعده، وزوال الاتصال العلمي بين علماء تلك الأمصار المترامية الأطراف. وكانت الأمصار متعطشة لمعرفة تعاليم الدين الإسلامي، فأقبل أهل كل قطر على من نزل به من الصحابة يستفتونهم، ويروون عنهم ويتعلمون منهم، فاختلفت الفتاوى والاجتهادات الفقهية في المسألة الواحدة، تبعًا لاختلاف البيئات والأعراف.

(٣) شيوع رواية الحديث:

وذلك لاتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتفرق الصحابة في الأمصار وتجدد الحوادث، فكانت الحاجة ماسة أن يخرج هؤلاء العلماء ما عندهم من العلم، وأن يفتوهم بالسنة إذ كانت أوسع المصادر الفقهية، ونظرًا لاختلافهم في ذلك واختلاف أحوال الأمصار المختلفة الحوادث، اختلفت الفتوى في البلاد، فشعر علماء التابعين بأن في الأمصار الأخرى فتاوى وأحاديث غير ما في بلادهم فأكثروا من الرحلات لمعرفة ما عند غيرهم، فاستفادوا علمًا وسنة، وهذه الأسباب الثلاثة : وهي التفرق السياسي والتفرق المادي، وكثرة رواية الحديث مع اختصاص كل قطر بمحدثين، أوجدت في الفتوى خلافًا كثيرًا كل منها عامل قوي في إحداث الخلاف أوجدت للشيعة فتاوى وللخوارج فتاوى ولسائر الأمة فتاوى وهذه يختلف بعضها عن بعض(١).

ولقد كان من أثر هذا التفرق السياسي والتعصب للمذاهب، أن دفع كثيرًا من الغالين في مذاهبهم أن يستبيحوا لأنفسهم أن يؤيدوا ما عندهم بأحاديث يروونها كذبًا عن رسول الله ﷺ، مما جعل مهمة من أتى بعدهم شاقة وعسيرة.

وفي هذا العهد - عهد التابعين - تميزت مناهج الاجتهاد من غير انحراف،

---

(١) انظر تاريخ التشريع للخضري، ص ١٣٦، الطبعة السابعة، ونشأة الفقه الاجتهادي للأستاذ الشيخ محمد علي السايس، المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، ص ١١١٦، وتاريخ الفقه للدكتور محمد أنيس عبادة، ص ٢٥٤، الطبعة الأولى.

ولا خروج عن الخط المستقيم الذي وضع أساسه القرآن، وسار عليه الرسول ﷺ ومن بعده الصحابة رضوان الله عليهم.

وقد تعددت مدارس الفقه المختلفة في العراق والحجاز والشام ومصر وغيرها، وكان لكل مدرسة من تلك المدارس إمام من أئمة التابعين، فكان سعيد بن المسيب على رأس مدرسة المدينة، وعطاء بن أبي رباح بمكة، وإبراهيم النخعي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة، وأبو إدريس الخولاني بالشام، ويزيد بن حبيب بمصر، وطاووس باليمن وكانت أهم هذه المدارس مدرسة المدينة ثم مدرسة العراق أو بعبارة أخرى مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث.

مدرسة أهل الرأي:

يعتبر عمر بن الخطاب إمام مدرسة أهل الرأي بالعراق دون منازع، فهو أقدر الصحابة على تفهم روح النص، وإدراك مرامي التشريع، ولقد اشتهر بالتوسع في الرأي حتى أنه خصص عموم الآيات وقيد مطلقها، وبين ما استغلق على غيره بالتعليل وتخريج الأحكام، واجتهد في موافقة المصلحة في أكثر من موضع.

وقد سار عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- على طريقة عمر، وتأثر به ونهج نهجه في التفكير والاستنباط والرأي حيث لا نص، والتوسع فيه فأرسله عمر ابن الخطاب إلى الكوفة معلمًا، فكان رائد الحركة العلمية في العراق، وقد استطاع عبد الله بن مسعود أن يضع نواة مدرسة الرأي بالعراق وأن يتخرج على يده طائفة من التلاميذ الأفذاذ الذين نهجوا على طريقته، كان من أبرزهم إبراهيم النخعي الذي أخذ الفقه عن خاله علقمة بن قيس، وقد تبلور اتجاه هذه المدرسة في فقه أبي حنيفة.

اتجاه مدرسة الرأي:

وهذه المدرسة ترى أن أحكام الشريعة معقولة المعنى، فكانوا يبحثون عن العلل والغايات التي لأجلها شرعت الأحكام، ويجعلون الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا وربما ردوا بعض أحاديث، لمخالفتها لأصول الشريعة، ولا سيما إذا عارضتها أحاديث أخرى.

«سأل ربيعة بن فروخ سعيد بن المسيب شيخ فقهاء أهل المدينة من التابعين عن عقل أصابع المرأة قائلاً : ما عقل الإصبع الواحدة؟. قال: عشرة من الإبل، فقال: فإصبعان؟ قال: عشرون، قال : فثلاث؟ قال : ثلاثون، قال : فأربع؟ قال : عشرون. قال فعندما عظم جرحها نقص عقلها. فقال له سعيد: أعراقي أنت؟ هي السنة»[1].

ومن مميزات هذه المدرسة توسيع نطاق الفقه وإثرائه بالكثير من الآراء الافتراضية، والاستعداد للبلاء قبل نزوله، وأنها اشترطت في الأحاديث شروطًا لا يسلم معها إلا القليل.

ويرجع شيوع الرأي في العراق إلى عدة عوامل من أهمها :

تأثرهم بطريقة ابن مسعود ومنحاه في الاجتهاد، وأن العراق موطن الفتن، والمذاهب السياسية من شيعة وخوارج ، وصاحب ذلك شيوع الوضع في الحديث، فإذا أضيف إلى ذلك أن العراق كانت تنبض بالحياة لأنها اتصلت بالحضارة الفارسية اتصالاً وثيقًا فواجه الناس حياة تنوعت فيها مظاهر الحضارة والعمران، والتقدم في العلم والثقافة، استتبع ذلك كله وجود عادات ومعاملات لم يكن للناس بها عهد من قبل، فبرزت المسائل وتوجهت الاستفتاءات، ولابد للفقيه أن يجد حلاً لكل ذلك، وأن يبين حكم الله فيها، فكان لابد من استعمال الرأي خشية الوقوع في الأحاديث الموضوعة.

والرأي عندهم هو الرأي الصحيح المبني على الأصول العامة المفهومة من النصوص، وليس الرأي الذي يمليه الهوى، أو يقول به من ليس له بأهل.

مدرسة أهل الحديث:

تتميز هذه المدرسة بأنها المدرسة السلفية التي تقف عند النص، وتتمسك بالآثار ولا تعدل عنها إلى الرآى لوفرة النصوص عندهم. فالمدينة وهي دار الهجرة مهد السنة، ومتبع الحديث وملتقى الصحابة من حفاظ السنة، وعلماء الرواية وحملة القرآن الكريم، وكان إمام هذه المدرسة عبد الله بن عمر الذي أثر عنه أنه

(١) راجع تاريخ التشريع للخضري، ص ١٤٢، الطبعة السابعة، ١٩٦٠م.

كان يتتبع آثار رسول الله ﷺ وكانت طبيعة إقامتهم في المدينة عاملاً مساعدًا على التزام هذا المنهج، حيث النصوص والآثار كثيرة، والحوادث قليلة لغلبة الحياة العادية هناك.

ولهذا اكتفى هذا الفريق بوفرة النصوص عن الرأي فلم يلجأوا إليه إلا عند الضرورة، وبعد أن يحيل بعضهم على بعض، وقد اجتهد إمام هذه المدرسة سعيد ابن المسب هو وأصحابه في جمع أحاديث الرسول ﷺ ، وما أثر عن الصحابة ، فجمع فتاوى أبي بكر، وعمر وعثمان وأحكامهم، وفتاوى علي قبل الخلافة، وعائشة وابن عباس، وابن عمر وزيد بن ثابت وأبي هريرة والزبير بن العوام وعبد الله بن عمرو بن العاص وحفظ من ذلك شيئًا كثيرًا ورأى بعد ذلك أنه في غنية عن استعمال الرأي.

ومن مميزات هذه المدرسة، كراهيتهم لكثرة السؤال وفرض المسائل وتشعب القضايا، واعتدادهم بالحديث والوقوف عند الآثار.

والحقيقة أن كلا من أهل الرأي، وأهل الحديث ليس فيهم من يقدم قياسًا على سنة ثبتت عنده، إلا أن منهم من لم يرو له الأثر في الحادثة، أو روى له ولم يثق بسنده فأفتى بالرأي، فربما كان ما أفتى به فيه مخالفة لسنة لم تكن معلومة له أو علمت ولكنه لم يثق بروايتها أو عارضها ماهو أقوى فى نظره، ولم يكن عرف بين الناس الانتساب إلى فقيه معين، فكان المستفتي يذهب إلى من شاء منهم فيسأله، فيفتيه، وربما ذهب إلى آخر، وكان القضاة في الأمصار يقضون بين الناس بما يفهمونه من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو برأيه، وربما استفتوا من ببلدهم من الفقهاء المعروفين، وربما أرسلوا إلى الخليفة يسألونه كما حصل ذلك كثيرًا في عهد عمر بن عبد العزيز.

المبحث الثاني: مرحلة النضج والكمال

الفقه في عصر المذاهب:

كان الفقه في عصر الرسالة، فقه الوحي يتكفل القرآن فيه بالتشريع والفتوى، ثم خطا الفقه الاجتهادي خطواته الأولى في عصر الصحابة والتابعين، وتميزت فيه مناهج الاجتهاد ثم تبلورت في اتجاهين، اتجاه أهل الرأي، واتجاه أهل الحديث.

وفي هذا العصر تضافرت الجهود، واتجه الفقهاء إلى ما لم يتسع له زمن أسلافهم، ولم يتهيأ لهم أسبابه، فأفرغوا كثيراً من جهودهم في ضبط قواعد الفقه وجمع أشتاته، وقامت حركة علمية ناهضة في جميع مجالات العلم في التدوين والتصنيف وترتيب مسائل العلوم، وتميز كل علم عن غيره، ووضعوا إلى جانب علوم الدين علوماً أخرى لها اتصال بالعلوم الدينية مثل علوم اللغة والأدب والتاريخ، وترجم الكثير من العلوم الإنسانية كالفلسفة والمنطق والرياضة، والطبيعة واتجه الباحثون والدارسون إلى دراسة الديانات الأخرى، وما إلى ذلك مما كان سبباً في اتساع المدارك العقلية في مطلع القرن الثاني الهجري.

فقد شجع العباسيون هذه الحركة، وأغدقوا على العلم والعلماء، ورفعوا شأنهم، وجعلوا الدين هو المحور الذي تدور عليه أعمال الدولة وقربوا الفقهاء من مجالسهم، فكانت تزخر بالمناظرات الهادفة، والمناقشات الجادة.

وكان لهذا الاتجاه أثر ظاهر في التشريع، فاتسع نطاق الفقه، ونهض نهضته، حتى أصبح شاملاً لكل نواحي الحياة وكثر الاجتهاد المطلق، فكان هذا الدور جديراً بأن يسمى دور القوة والنشاط، والنضوج الفكري في شتى المجالات.

«وفي هذا العصر برزت طائفة من الأئمة الأعلام الذين دونت مذاهبهم وعم فضلهم، فكانت لهم الزعامة الدينية في العالم الإسلامي، وحسبك أن هذا العصر أنجب ثلاثة عشر مجتهداً دونت مذاهبهم، وقلدت آراؤهم واعترف لهم جمهور المسلمين بالإمامة في الفقه، هذا بالإضافة إلى مذاهب الزيدية والإمامية من الشيعة»[1].

---

(١) نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، لفضيلة الشيخ محمد علي السايس، ص ١٢٠.

وفي هذا العصر اشتد الخلاف بين مدرستي أهل الرأي والحديث، ثم استقر الأمر على اعتبار الرأي طريقة فقهية صحيحة بحدودها وأصولها الشرعية، تلك الحدود والأصول التي تبتعد بالرأي عن معني القول بالتشهي والهوى المجرد عن الدليل.

وفي هذا الدور خطى الفقه الإسلامي خطوة أولى أدت إلى ما بعدها فصار لكل إمام مدرسة وتلاميذ يتبعونه ويأخذون عنه.

«فمدرسة أبي حنيفة كانت بالكوفة، لها قواعدها وأصولها التي وضعها الإمام بنفسه، وكون منها مجموعة من الآراء في الفقه دونها تلاميذه، وأطلق عليها اصطلاح «مذهب أبي حنيفة».

«وقد امتدت حياة أبي حنيفة بين سنة ٨٠ هجرية إلى سنة ١٥٠ هجرية أي ٧٠ عامًا نشر فيها مذهبه وتبعه أبو يوسف الذي كان قاضي القضاة في عصر الدولة العباسية»[١].

ومن بعد أبي حنيفة ظهر إمام المدينة مالك بن أنس، وكون مذهبًا جديدًا يختلف بطبيعة الحال في أمور عن مذهب أبي حنيفة.

وقد امتدت حياته من سنة ٩٣ إلى سنة ١٧٩ هجرية. وقد تتلمذ له كثيرون منهم الشافعي الذي صار إمامًا وصاحب مذهب كبير، وامتدت حياته من سنة ١٥٠ إلى سنة ٢٠٤ هجرية، ولما رحل إلى مصر سنة ١٩٩ غير كثيرًا من آرائه بآراء جديدة لم يكن يراها في العراق.

ثم جاء من بعده أحمد بن حنبل وتتلمذ للشافعي ثم كون مذهبًا مستقلاً، وقد امتدت حياته من سنة ١٦٤ إلى ٢٤١ هجرية[٢].

وقد ورثت الأجيال ثمرات اجتهاد الأئمة، ونقلها تلاميذهم جيلاً بعد جيل، وتدارسوها، وخرجوا عليها وأقاموا على ما ورث منها غروسًا من العلم صارت

---

(١) انظر كتاب حركة الفقه الإسلامي للأستاذ حلمى شحاته نشر من لجنة البحوث الإسلامية، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

كدوحات تظل من يستظل بها، واعتبر «القرن الرابع الهجري أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي، فيقال إنه في هذا القرن وقف سير التشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث[1] .. وبالإجمال استقرت المذاهب الفقهية الكبرى في ذلك العصر، وتوطدت أركانها على النحو الذي نجده اليوم، إذا استثنينا البلاد التي آل أمرها إلى الشيعة، ولم يبرز مذهب الإمام أحمد خارج العراق إلا في القرن الرابع الهجري[2].

أما غيرها فقد اندثر ولم يبق منه إلا اسمه أو بعض آراء حفظتها لنا كتب الخلاف بالقدر الذي دعا إليه ما عرضت له من آراء، وما تطلبته الحاجة في نصرة رأي على رأي.

أسباب الخلاف بين الفقهاء في هذا الدور:

وجاء القرن الثاني والثالث، فانتقلت السلطة التشريعية إلى طبقة الأئمة المجتهدين، ولم يقف الأمر بينهم عند حد الاختلاف في الفروع وكيفية فهم النصوص، بل تجاوزها إلى أسباب تتصل بمصادر التشريع وبالنزعة التشريعية، وبالمبادئ اللغوية التي تطبق في فهم النصوص فكان لكل منهم طريقته التي تحكم مذهبه مع أنهم جميعًا متفقون على مصادر التشريع وترتيب رجوعهم إليها والعمل بمقتضاها، فأصل الشريعة وما تقوم عليه ليس محلاً للخلاف، وإنما الخلاف بينهم في الفروع والنتائج.

أما عن الاختلاف في بعض المصادر، فإنه يرجع إلى اختلافهم في طريق الوثوق بالسنة، فقد يصل الحديث إلى أحدهم من طريق لا يثق برجاله، فلا يعمل به، لأنه يظن براويه الخطأ أو عدم الحفظ، أو أن الحديث قد أدخل عليه أو غير ذلك. وقد يصل بنفس الطريق إلى آخر فيعمل به لوثوقه بجميع رواته أو يصل إليه من طريق آخر موثوق برجاله فيقضي به بينما الآخر قد تركه ونظر برأيه فيختلفان

---

(١) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، جـ١، ص ٣٤٦، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(٢) المرجع السابق. جـ١، ص ٣٥٠.

والأحاديث من هذا النوع كثيرة، من ذلك حديث اشتراط الكفاءة في الزواج عمل به الحنفية، ولم يعمل به الشافعي وفيها أحاديث عنه منها «تخيروا لنطفكم»[1].

وكذلك الأمر بالنسبة لأقوال الصحابة التي صدرت عن أفرادهم.

فأبو حنيفة لا يخرج عن مجموعهم فهو يتخير من أقوالهم ولا يخرج عنها في الجملة والشافعي يرى أنهم غير معصومين، وأن أقوالهم وفتاويهم تحتمل الصواب والخطأ ومن ثم فله أن يأخذ بفتوى أيهم، كما له أن يخرج عليهم ويفتي بخلافهم، عن هذا أيضًا نشأ اختلاف بينهم في الأحكام.

والقياس أنكره بعض المجتهدين من الشيعة وأهل الظاهر ولم يعتدوا به كمصدر من مصادر التشريع ولهذا سموا نفاة القياس، والجمهور من الأئمة اعتبره واحتج به وعده المصدر الرابع بعد القرآن والسنة والإجماع ومع ذلك فإنهم اختلفوا بسببه فيما يصلح علة، وترتب على هذا أيضًا اختلاف في كثير من الأحكام. وأما عن اختلافهم في النزعة التشريعية، فقد سبق أن بينا أن بعض الفقهاء قد انقسموا إلى أهل رأي وأهل حديث، وأن الفريق الأول يبحث في مقاصد الشريعة وأسرارها، لأنهم يرونها معقولة المعنى بعيدة الأهداف.

والفريق الثاني يقف عند ظاهر النصوص، ويتقيد بالألفاظ، وهذا من شأنه أن يوسع مسافة الخلاف ويوجد التفاوت في الحكم، فمثلاً إذا قال رسول الله ﷺ : « فى كل أربعين شاة شاة»[2]. أو قال : صدقة الفطر صاعًا من الطعام أو صاعًا من شعير»[3].

فإن فقهاء العراق يفهمون أن المتصدق مخير بين إخراج نفس الشاة الواجبة أو ما يعادلها وهو كذلك مخير بين إخراج الصاع أو ما يعادله. لأن مقصود الشارع يتجه أساسًا إلى نفع الفقير وليس خصوص الشاة أو الصاع، أما فقهاء الحديث فيقفون عند ظاهر النص، ولا يتفهمون مقاصد الشريعة ومراميها البعيدة.

---

(١) المعاملات الشرعية لعلي الخفيف، ص ١٢، الطبعة الثانية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣هـ-١٩٤٤م.

(٢) نيل الأوطار، جـ٤، ص ١٤٧، الطبعة الأخيرة.

(٣) المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٠١.

وقد ظهر أثر ذلك واضحًا في نزعاتهم الفقهية وملكاتهم الاستنباطية عند وضع أصول المذاهب، وقواعد الاجتهاد فيها.

وأما اختلافهم في بعض المبادئ الأصولية اللغوية فقد اختلفت وجهات النظر في استقراء الأساليب العربية فمنهم من يرى أن الدليل يثبت حكمه الموافق والمخالف ومنهم من لم ير هذا، ومنهم من يرى أن العام الذي لم يخصص قطعي في تناول أفراده ومنهم من رأى أنه ظني ومنهم من يرى أن المطلق يحمل على المقيد عند اتحاد الحكم ولو اختلف السبب، ومنهم من رأى أنه لا يحمل على المقيد عند اتحاد الحكم ولو اختلف السبب، ومنهم من رأى أنه لا يحمل عليه إلا عند اتحاد الحكم والسبب إلى غير ذلك من المباحث الأصولية التي تفرع عنها اختلافهم في كثير من الأحكام.

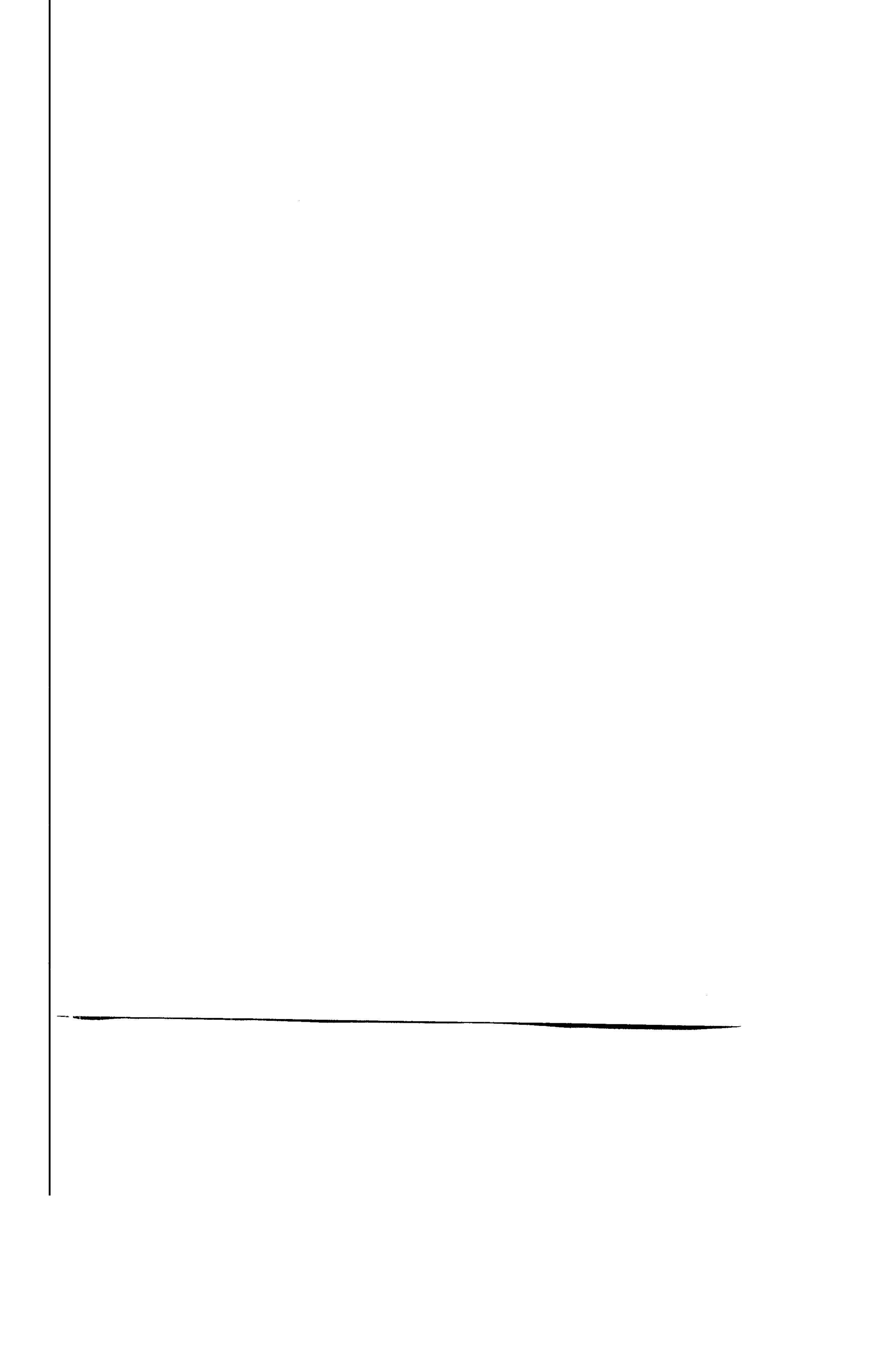
لكل هذه الأسباب اختلف الفقهاء، وتعددت الآراء في المسألة الواحدة وكان لكل إمام من الأئمة منحاه في الاجتهاد وطريقته التي سار عليها في وضع قواعد مذهبه فتعددت وجهات النظر في الوصول إلى حكم الله. وقد قال الشاطبي في ذلك: «ولم يكن بد من النظر في متعلقات الأعمال، لأن الشريعة قد كملت فلا يمكن خلو الوقائع من أحكام الشريعة، فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والأنظار تختلف فوقع الاختلاف من هنا لا من جهةأنه مقصود الشارع ،فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهاتالفرعية ولم يتكلموا فيها - وهم القدوة في فهم الشريعة - لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب فكان المقال يضيق على من بعد الصحابة فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق، فلذلك - والله أعلم - قال عمر بن عبد العزيز: ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم، وقال: ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا لأنه لو كان قولاً واحدًا كان الناس في ضيق، وأنهم أئمة يقتدي بهم فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة»[1].

---

(1) الموافقات للشاطبي، جـ٣، ص ١٣٠.

وبعد فهذا عرض سريع لحركة الفقه الإسلامي منذ البعثة المحمدية إلى عصر الإمام أحمد، وهو العصر الذي تكونت فيه المذاهب الفقهية التي تنطوي على أعظم ثروة فكرية في شتى المجالات الإنسانية والتشريعية، ولقد برز الإمام أحمد في هذا العصر بشخصيته المؤثرة ودقته المتناهية، وفهمه العميق، لما كان عليه السلف الصالح فاستطاع أن يؤسس المذهب الذي نسب إليه، وقبل أن نعرض لأصول هذا المذهب ونظرياته التي تتسم في معظمها بالسماحة واليسر ووفرة الحلول للوقائع وما يطرأ للناس من مسائل على خلاف ما هو شائع بين عامة الناس.

أقول قبل ذلك كله فإن طبيعة البحث تقتضي أن نصاحب المؤسس الأول لهذا المذهب، فنعيش معه في مراحل حياته المختلفة، وأطوارها المتعددة من المهد إلى أن لحق بالرفيق الأعلى راضيًا مرضيًا.



الباب الأول
نشـــأته وحيـــاته
الفصل الأول
أطـــوار حيـــاته

مولده ونسبه:

أجمعت المصـادر والأخبار على أن إمام دار السلام أحـمد بن حنبل ولد في بغـداد فـي ربيع الأول من سنة ١٦٤ من الـهـجـرة النبـوية، وذلك هو المشــهـور والمعروف وقيل كان مولده في ربيع الآخر من هذه السنة ولكن الأول هو الصحيح فقد حـدد الإمام بنفسه تاريخ مولده فـيما حكاه عنه ولده صالح قـال: سمعت أبي يقـول: «ولدت في سنة أربع وستين في أولـها في ربيع الأول وجيء بي حَمْل من مرو»[١]. على أن هـناك رواية تقــول: «إنه ولد بمرو وحـــمل إلى بغـــداد وهو رضيع»[٢]. وهي على خـلاف الظاهر والمعروف، وكـما حـدد الإمام بنفسـه تاريخ مولده، فقد حدد مكان ولادته، فذكـر أبو بكر المروذي أن أبا عبد الله قال: قدم بي من خـراسـان وأنا حـمل وولدت هاهنا ولم أر جـدي ولا أبي. ويظهـر من كـلام الخطيب أن والد الإمـام أحـمد توفـي وله ثلاثون سنة وكـانَ أحمـد لم يزل طفـلاً فكفلته أمه»[٣].

فأبوه مـحمد بن حنبل، كان فـارسًا من فرسـان الحرب والنزال حمل سيـفه مجاهدًا في سبيل الله، ورفع لواء الإسلام، وقـد وصفه ابن الجوزي عن الأصمعي بأنه كان قـائدًا، فقال عن أبي بكـر الأعين «سمعت الأصـمعي يقول: أبو عـبد الله أحمـد بن حنبل من ذهل، وكـان أبوه قائدًا. وقـال ابن الجزري: كـان أبوه في زي الغزاة[٤]، وسواء أكان قـائدًا أو كان في زي الغزاة، فإنه لا خـلاف في أنه كان ممن

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٤، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ١، ص ٤٧، مكتبة النهضة المصرية.

(٣) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٢٩، طبعة روضة الشام.

(٤) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٤.

يحمون الزمار، ويدافعون عن الوطن.

وأما حنبل جده فإنه كان واليًا على سرخس، وكان من أبناء الدعوة العباسية ومن رجالاتـها المخلصين حتى إنه أوذي في سبيلها وقد ذكر الخطيب البغدادي «ضرب حنبل بن هلال وأبو النجم إسحاق بن عيسى السعدي والمسيب بن زهير الضبي ببخاري في دسهم إلى الجند في الشغب وحلقاتهما»[1]. فجده قد بلغ مبلغ الولاة فكان واليًا على سرخس وأنه كان من أنصار الدعوة العباسية حتى أوذي في ذلك كما ذكرت الرواية.

وأما أمه فهي صفية بنت ميمونة بنت عبد الملك الشيباني من بني عامر، وجدها عبد الملك بن سوادة بن هند الشيباني من وجوه بني شيبان كان ينزل عليه قبائل العرب فيضيفهم[2].

من هذين الأبوين الكريمين من وجوه بني شيبان ولد أحمد فهو شيباني في نسبه لأبيه وأمه ينحدر من سلالة عربية خالصة فلم يكن أعجميًا ولا مولدًا، بل هو عربي من قبيلة شيبان وشيبان قبيلة ربعية عدنانية تلتقي مع النبي ﷺ في نزار بن معد بن عدنان، ولهذه القبيلة تاريخ مجيد وبلاء حسن في الجهاد، فمنها المثنى بن حارثة الذي تولى قيادة الجيوش الإسلامية في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وقد قيل «إذا كنت في ربيعة فكاثر بشيبان وفاخر بشيبان وحارب بشيبان»[3] فهو إذن من ولد شيبان بن ذهل بن ثعلبة لا من ولد ذهل بن شيبان، وذهل بن ثعلبة هو عم ذهل بن شيبان وقد غلط أقوام فجعلوه من ولد ذهل بن شيبان، ولا أحسب هذا إلا أن بعض الرواة لم يضبط وسمع الناس يقولون : ذهل بن شيبان فقاله، كما قال الشاعر :

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي ... بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا[4]

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ٤، ص ٤١٥.

(٢) المناقب لابن الجوزي ص ١٩، الطبعة الأولى مطبعة السعادة.

(٣) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٢٩، طبعة روضة الشام.

(٤) المناقب لابن الجوزي، ص ١٨، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

وقد حدثنا صالح بن أحمد بن حنبل فقال: وجدت في بعض كتب أبي رحمه الله نسبه وهو أحمد بن محمد بن حنبل إلى أن قال ابن مازن بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة، وكذلك روى لنا عن أبي الحسين أحمد بن جعفر بن المنادي فيما نقله عن صالح قال فيه: ابن شيبان بن ذهل، فدل على أنه الصحيح[1] وقد نسبه البخاري إليهما معًا فقال: «الشيباني الذهلي»[2].

وشيبان هذه كانت منازلها بالبصرة وباديتها، وقد كانت في الجاهلية قريبة المقام من العراق، فلما بني عمر بن الخطاب رضي الله عنه البصرة مطلة على الصحراء لينزل بها العرب يستنشقون فيها هواء الصحراء ولا يستوخمون بهواء الريف نزلت شيبان بتلك المدينة الحضرية الصحراوية فسكنوها وسكنوا باديتها. ونظرًا لأن أسرة أحمد من البصرة من حيث الأصل عرف بأنه بصري، ويروى أنه رضي الله عنه كان إذا جاء البصرة صلى في مسجد مازن وهم من بني شيبان، فقيل له في ذلك، فقال إنه مسجد آبائي، ومع أنه كان من أرفع البيوت حسبًا ونسبًا إلا أنه كان رضي الله عنه جم التواضع، هينا لينا، لا يعرف الفخر أو التعالي، قال ابن معين: ما رأيت خيرًا من أحمد ما افتخر علينا بالعربية قط. وقال عارم[3]: قلت له يومًا يا أبا عبد الله بلغني أنك من العرب فقال: «يا أبا النعمان نحن قوم مساكين»[4].

القناعة مع اليتم والفقر:

وشاء الله أن يواجه الحياة وحيدًا فريدًا فقد مات أبوه وهو طفل صغير لا يدرك ما يدور من حوله فتعهدته أم رءوم قامت على تنشئته وسهرت على راحته لأنها رأت فيه عزاءها عن فراق زوجها، فكان لهذا اليتم المبكر أثره في مضاء عزيمته وصبره وحسن بلائه في معترك الحياة وضروبها، مما أكسبه منذ فجر الصبا

---

(١) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٢٩.

(٢) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي تحقيق أحمد شاكر، طبعة دار المعارف، ص٩.

(٣) هو محمد بن الفضل السدوسي أبو النعمان وأبو الفضل البصري الحافظ لقبه عارم بمهملتين توفي سنة ١٨٠هـ.

(٤) تهذيب التهذيب لابن حجر، جـ١، ص ٧٣، الطبعة الأولى، طبعة المعارف بالهند.

فضيلة الاعتماد على النفس والسعي بجد وهمة لا تعرف الكلل، ولا يدركها الوهن، ليرفع خسيسة الفقر، ويكفي نفسه عن حاجة الناس، وإن كان أبوه لم يتركه كلا على الناس يطلب منهم المعونة وإنما ترك له عقارًا ببغداد يسكنه، وآخر يغل له غلة قليلة، وهي تكفيه عن ذل السؤال ومساءلة الناس. وإن كان أحمد بطبعه نزه النفس عيوفًا متطلعًا إلى حياة أرغد في عالم الفكر واليقين بالله تبارك وتعالى ولذلك فإن همته قد اتجهت من أول الأمر إلى معالي الأمور دون سفسافها، وترفع عن الدنايا وسعى إلى المجد بهمة وجلد فلم تتطامن نفسه ولم تشعر بذلة، كما هو الشأن، وكما هي عادة الفقراء، بل إنه كان غنيًا بربه، مستغنيًا بإيمانه لا يعطي الدنية في دينه ولا يبيع دينه بعرض من أعراض الدنيا مهما عظمت قيمته واشتدت إليه حاجته، لذلك لما أقبلت عليه الدنيا نحاها بعيدًا عنه في نزاهة وعفة. كان المتوكل يبعث إليه بالهدايا والأموال الكثيرة ويغدق عليه بكل ألوان المتع والنعيم فيردها في أدب جم ويتعفف عنها في تواضع كريم، وبذلك نلحظ أن خلة الفقر بالنسبة لإمامنا كانت منارًا قويًا يدفعه إلى الأمام ويتجه به في حياته إلى قمة المجد والرفعة والعلو، ولكن في العلم والدين.

إن في دماء العظماء كيمياء قادرة على تحويل العناصر، وكثيرًا ما يكون التحول من النقيض إلى نقيضه فتمسي أسباب الضعف أسباب قوة. فإذا الترحال الدءوب يصبح من مألوف عاداته يتخذه ركوبة طيعة للعلم. تقرب عليه الشقة وتهون المشقة وغدت الوحدة قوة تولد القوة فاستحب فاقة العلماء وصار الحفاظ عليها همه فأضحى أفضل الناس. يحس بإحساسهم، ويندمج في أوساطهم ويتعرف على أحوال مجتمعهم وذلك أمر ضروري لمن يتصدى لتفسير الشريعة واستخراج حقائقها والكشف عن دقائقها، لا يتسامى عن العامة فيبعد عنهم، ولا يهوى إلى مباذلهم فيصغر فكان لنسبه علوه ولفقره طيبته.

حياته الأولى:

نشأ الإمام أحمد رضي الله عنه ببغداد وبها كانت حياته الأولى، وقد كانت بغداد في ذلك الوقت كعبة العلم وملتقى العلماء والأدباء والمفكرين الذين

اختلفت مشاربهم وتنوعت ثقافتهم، إذ كانت تزخر بمختلف العلوم والفنون وفيها القراء والمحدثون والمتصوفة وعلماء اللغة والفلسفة وغير ذلك من ألوان العلوم المختلفة.

وقد كانت أسرة إمامنا تأمل فيه أن يكون من رواد العلم وأعلامه المبرزين فهيأته لذلك وشاءت إرادة الله أن تحقق هذه الأمنية، فهوجته العناية إلى سلوك الطريق الذي كانت تصبو إليه روحه، وتتوق إليه نفسه فحفظ القرآن وظهرت عليه أمارات النجابة والألمعية منذ البداية، فكان الغلام الورع الذي يخشى الله ويتقيه.

وظل هذا دأبه حتى صار شابًا فتيًا، ثم كهلاً، فأبلى أحسن البلاء في خدمة الإسلام، واحتمل المكاره في سبيل الحق، وفيما يراه تهجمًا على دين الله أو خروجًا على قواعد الشريعة الغراء. حتى إذا أتم حفظ القرآن، وعلم اللغة، اتجه إلى الديوان ليمرن على التحرير والكتابة، ولقد قال في ذلك: «كنت وأنا غليم أختلف إلى الكتاب، ثم اختلفت إلى الديوان، وأنا ابن أربع عشرة سنة»(١).

ورعه:

ونبه شأن أحمد في بغداد وهو غلام، وغدا محل ثقة الذين يعرفونه من الرجال والنساء لطهره وعفافه واستقامته حتى إنه ليروي أن الخليفة وهو بالرقة، كان جنده يبعثون برسائلهم إلى نسائهم بأحوالهم، فيبعث نساؤهم إلى المعلم: أن ابعث إلينا أحمد بن حنبل، ليكتب لهن رد الكتب الواردة من أزواجهن، فكان يجيء إليهن مطأطئًا الرأس من فرط الحياء والعفة، فربما أملين عليه الشيء من المنكر فلا يكتبه لهن لأنه كان وهو غليم يدرك أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وكان هذا الخلق يلازمه ولا يفارقه لحظة من لحظات حياته حتى كان - رضي الله عنه - مثالاً يحتذى ومنارة يستضاء بها في النجابة والاستقامة وعلو الشأن ونباهة الذكر، يتخذه الآباء قدوة لأبنائهم، ويودون أن لو كان لأبنائهم ما له من العلم والفضل، حتى إن أحد الآباء جعل يعجب من أدبه وحسن طريقته. فقال

---

(١) انظر، ابن حنبل حياته وعصره، آراؤه وفقهه لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٨.

ذات يوم: أنا أنفق علـى ولدى وأجيـئـهم بـالمؤدبين على أن يتـأدبـوا فـمـا أراهم يفلحون، وهذا أحمد ابن حنبل غلام يتيم، انظر كيف يخرج؟ وجعل يعجب»[١].

وإذا كانت هذه هي طريقتـه وهذا دأبه فلا غرابة أن يتورع عن إرسـال كتاب لعمه إلى بعض الـولاة بأحوال بغداد ليعلم بها الخليـفة أثناء غيابه عنهـا فيروى أن بعض الولاة قال: أبطأت على أخـبار بغداد، فوجهت إلى عم أحـمد بن حنبل: لم تصل إلينا الأخبار اليوم وكنت أريد أن أحـررها وأوصلها إلى الخليـفة فقـال: قد بعثت بها مـع أحمد بن أخي، ثم أحضر أحـمد، وهو غلام فقال: ألـيس قد بعثت معك الأخـبار قـال: نعم. قال: فـلأي شيء لم توصلها؟ قـال: أنا كنت أرفع تلك الأخبـار !! رميت بها في الماء، فـجعل الوالي يسـترجع ويقول: «هذا غـلام يتورع فكيف نحن»[٢] وقد أهله ذلك الخلق وهذا الحياء والورع لأن يكون فـيما بعد إمام المسلمين.

ميوله واتجاهاته:

لم يكد الإمام أحـمد بن حنبل يشب عن الطوق حتى رأيناه يتـجه بإخلاص نحو مصيره الذي واعده عليه القدر، فنراه في باكورة الصبا ومقتبل العمر بين أترابه أشكلهم طريقة وأمـثلهم سليقة وكأنما ولد كبـيراً حتى لنسمع قـول القائل عنه بعد عـام أو عامين: رأيتـه في أيام هشيم وله قـدر. فلم يشـأ أن يكون مثل والده قـائدًا حربيًـا أو كجـده الوالي رجل السياسـة والإدارة، بل إنه كان عـزوفًا بطبـعه وفكره وميوله عن صناعة السيف وحرفتـي السياسة والإدارة، ويطوي كاشحًا عن دواوين الدولة وفيها عمه، لأنه لم يخلق لمثل هذه الأعـمال وأضرابها وإن كان ينتسب إلى قبيلة بني شيبان وهم أصـحاب الحروب والنزال. وإنما آوى إلى نسب جديد ومجد عريض تزول الدنيا بأسرها ولا يزول لأنه يتصل بسبب إلى السماء، إنه مجد العلم وشرف الانتـساب إليـه فأخذ يغـترف من مـعينة، ويرتوي من منابعـه فبـعد أن أتم حفظ القرآن تاقت نفسه إلى الدراسات العالية.

(١) المناقب لابن الجوزي، ص٢١، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

في بغداد الثقافة العامة:

كانت بغداد كما سبق أن ذكرنا تعد كعبة العلم وملتقى الثقافات، فيها علوم الدين واللغة والفلك والطب والكيمياء والطبيعة والفلسفة والرياضيات، وكل هذه الأشجار قطوفها دانية، وأكلها دائم وظلها، ولكنه تخير ما يلائم طبعه وما يتفق وميوله الذاتية، وبالطبع كان الذي يتفق مع نشأته الأولى هو علم الدين، وما من شأنه أن يمهد تلك العلوم كعلوم اللغة التي هي وسيلة إليها وسبب موصل إلى غيرها، فهل له أن يتجه إلى دروس الفقه أو الحديث؟ وكلا الموردين عذب فقد كانت العلوم في ذلك العصر قد تميزت واستقل كل فرع منها عن الآخر، فهناك طريقة للفقهاء، وأخرى للمحدثين، ولكنه آثر أن يكون من رواد الحديث باعتبار أن الحديث هو الأصل الأول من أصول الاستنباط بعد كتاب الله، لاستخراج الفتاوى والأحكام، ومن ثم فإن لرجال الحديث وعلماء الرواية الفضل الأول في إعداد المادة للفقهاء لتكون بين أيديهم كالمادة الطبية يعدها الصيادلة للأطباء.

أحمد ورواية الحديث:

فهل كان الإمام أحمد راويًا من رواة الحديث، ينصرف إليه بكل همته، ويجمعه من مظانه، ويتلقاه من شيوخه دون أن يكون له نصيب عند الفقهاء؟ نعم. إنه اختار مسلك المحدثين من أول الأمر، ولكنه مع ذلك راد طريق الفقهاء الذين جمعوا بين الرأي والحديث وتذكر بعض الروايات أنه كتب أول ما كتب عن الإمام أبي يوسف القاضي صاحب الإمام أبي حنيفة، يقول الإمام أحمد «أول من كتبت عنه الحديث أبو يوسف»[1]، ولكنه ما لبث أن انصرف عنه إلى غيره ليلقى محدثين أعظم في الحديث من أبي يوسف وهذا لا يمنع أنه قد اطلع على ما أنتجته عقول الفقهاء باعتبار أن الاطلاع عليها أمر له أهميته في علوم الدين. فقد أورد الحافظ الذهبي في تاريخه عن الخلال أن الإمام أحمد قد كتب كُتب الرأي فحفظها ثم لم يلتفت إليها[2].

---

(١) ثلاثيات المسند، جـ١، ص ١٥.

(٢) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ص ١٥، طبعة المعارف.

ويمكن أن يحمل هذا النص الذي ذكره الخلال على أن الإمام أحمد بعد أن استمكن من علم الحديث وصار فيه الحجة أراد أن يعقد موازنة بين ما انتهى إليه من علم بالسنة وما وصل إليه أولئك الفقهاء من تفريع فقهي، فآثر الطريق الذي اختاره في صدر حياته وغذ السير على متن الصحابة والتابعين.

سنوات دراسته وشيوخه:

خطا أحمد أولى خطواته في طلب العلم فاتجه إلى جمع الحديث وهو في مقتبل العمر لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره وكان عليه أن يأخذ عن كل علماء الحديث في الشام والعراق والحجاز وغيرها وأن يلتقي بالمحدثين في كل بقاع الأرض الإسلامية مهما كلفه ذلك من جهد وعناء، ولعله كان أول محدث جمع الأحاديث من مختلف الأقاليم، يشهد بذلك كتابه المسند الذي رحل في سبيله المراحل النائية والدانية فكتب عن علماء الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن، والشام والجزيرة، وقد مكنته هذه الرحلات من جمع أكبر قدر ممكن من الأحاديث، ولقاء الصفوة الممتازة من المحدثين الذين كانت تزخر بهم المدن والأقاليم الإسلامية المترامية الأطراف، ولم تكن في ذلك الوقت محاجزات إقليمية بين تلك الأقاليم وإنما كان هناك اتصال علمي وتبادل في مختلف العلوم ومنها رواية الحديث الذي دأب الإمام أحمد في طلبه ووهب حياته كلها في سبيله.

وكان عليه أن يأخذ أولاً عن علماء بغداد حتى إذا استوعب ما عند شيوخها من أحاديث رسول الله ﷺ توالت رحلاته بعد ذلك إلى مختلف البقاع والأصقاع فبدأ بمجلس عبد الله بن المبارك، الذي قدم بغداد لآخر مرة سنة ١٧٩ هـ، غير أن أحمد لم يدركه إذ جاء متأخرًا فوجد ابن المبارك قد غادرها إلى طرسوس في غزوة جردت عليها لقتال الروم وتوفي سنة إحدى وثمانين[١].

وقد تأسف أحمد على أنه لم يلتق بالإمام مالك بن أنس إذ أن الإمام مالك توفي سنة تسع وسبعين ومائة وهي السنة التي طلب فيها أحمد الحديث، فكان يقول: «فاتني مالك فأخلف الله على سفيان بن عيينة، وفاتني حماد فأخلف الله

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٢، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

على إسماعيل بن علية»[1].

ظل أحمد مقيمًا ببغداد يطلب العلم ويكتب كل ما يسمع من سنة ١٧٩هـ حتى سنة ١٨٦هـ وقد ذكر ابن الجوزي في مناقب الإمام أحمد، أن أول رحلة قام بها خارج بغداد كانت إلى البصرة في سنة ست وثمانين ومائة[2]، ثم توالت رحلاته بعد ذلك. وأول شيخ تتلمذ عليه في بغداد هشيم بن بشير بن أبي خازم الواسطي المتوفى سنة ١٨٣هـ[3]، وهشيم شيخ المحدثين بالعراق في عصره وقد لازمه الإمام أحمد وأخذ عنه علمه الغزير في مدى أربع سنوات، روى ذلك عن الإمام أحمد ابنه صالح قال: «كتبت عن هشيم سنة تسع وسبعين ولزمناه سنة ثمانين وإحدى وثمانين وثنتين وثلاث، ومات في سنة ثلاث وثمانين، كتبنا عنه كتاب الحج نحواً من ألف حديث وبعض التفسير وكتاب القضاء وكتبًا صغاراً قلت: يكون ثلاثة آلاف. قال: أكثر[4]، ولم يكن الإمام أحمد منقطعًا كل الانقطاع للأخذ عن هشيم فحسب بل كان له أساتذة آخرون منهم عمير بن عبد الله بن خالد سمع منه سنة ١٨٢هـ وعبد الرحمن بن مهدي سنة ثمانين فيروى أنه قال: «قدم علينا عبد الرحمن بن مهدي سنة ثمانين، وقد خضب، وهو ابن خمس وأربعين سنة وكنت أراه في المسجد الجامع، ومنهم عبد المؤمن العبسي. جلس إليه في بغداد سنة ١٨٢ كما رحل في العام نفسه إلى الكوفة حيث نواة فقه العراق واتجاهاته.

عكوفه على العلم:

وكان - رضي الله عنه - شديد الإقبال على العلم، سافر في طلبه السفر البعيد وعكف على تحصيله الزمان الطويل ولم يتشاغل بكسب ولا نكاح حتى بلغ منه ما أراد، يقول الإمام أحمد: «ما تزوجت إلا بعد الأربعين»، وكان يقول: «نحن كتبنا الحديث من ستة وجوه وسبعة وجوه لم نضبطه، كيف يضبطه من كتبه من

---

(١) ثلاثيات المسند، جـ١، ص ٩.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٥، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٥.

وجه واحد؟»[1].

وقال الخلال: حدثنا أبو إسماعيل الترمذي، سمعت قتيبة بن سعيد يقول: كان وكيع إذا كانت العتمة ينصرف معه أحمد بن حنبل، فيقف على الباب فيذاكره، فأخذ وكيع ليلة بعضادتي الباب، ثم قال: يا أبا عبد الله أريد أن ألقي عليك حديث سفيان قال: هات، قال: تحفظ عن سفيان عن سلمة بن كهيل كذا؟ قال: نعم. حدثنا يحيى فيقول سلمة كذا وكذا؟ فيقول: حدثنا عبد الرحمن فيقول: وعن سلمة كذا وكذا؟ فيقول: أنت حدثتنا، حتى يفرغ من سلمة ثم يقول أحمد: فتحفظ عن سلمة كذا وكذا؟ فيقول وكيع: لا، ثم يأخذ في حديث شيخ شيخ قال: فلم يزل قائمًا حتى جاءت الجارية فقالت: قد طلع الكوكب، أو قالت: الزهرة.

فلا عجب أن كان شيوخه يعظمونه، ويكثرون من الثناء عليه قال عبد الرزاق: «ما رأيت أفقه ولا أروع من أحمد بن حنبل»[2]. وقال عبد الوهاب الوراق: «ما رأيت مثل أحمد بن حنبل قالوا له وما الذي بان لك من فضله وعلمه على سائر من رأيت قال: سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيها قال: حدثنا وأنبأنا»[3].

جمع الحديث والاستنباط من النص:

كان الإمام أحمد في حداثته يختلف إلى مجلس القاضي أبي يوسف وهو المحدث والقاضي الذي كثيراً ما يقضي بالرأي إذا لم تسعفه النصوص فلابد أنه قد تعلم منه الفقه الفرضي وطريقة استنباط الأحكام من النصوص، فهو لم يجمع الحديث جمع الإمام المحدث فحسب وإنما كان يجيل عقله فيما يجمع من السنة ليأخذ منها الفقه ويستنبط الأحكام والمسائل، وسنحقق هذه المسألة في موضعها من الرسالة في فقهه وحسبنا في هذا المقام أن نشير إلى أنه كان محدثًا وفقيهًا.

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص٥٧، ٥٨، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٢) صفوة الصفوة لابن الجوزي، جـ٢، ص ١٩١، الطبعة الأولى.

(٣) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد لمجير الدين العليمي، جـ١، ص ١٥٠، مخطوط بدار الكتب برقم ٨١١ تاريخ.

قال أبو الوفاء علي بن عقيل -رضي الله عنه-: ومن عجيب ما تسمعه عن هؤلاء الأحداث الجهال أنهم يقولون أحمد ليس بفقيه لكنه محدث، وهذا غاية الجهل لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركهم وربما زاد على كبارهم[1].

والحقيقة أن الإمام أحمد كان جيد الحفظ وقد وهبه الله ذاكرة قوية وذهنًا متوقدًا لا تنطفئ شعلته أو تخبو جذوته، ويدلنا على ذلك ما رواه ابنه صالح قال: قال أبي: «ومات هشيم وأنا ابن عشرين سنة، وأنا أحفظ ما سمعته منه ولقد جاء إنسان إلى باب ابن علية ومعه كتب هشيم فجعل يكفيها علي وأنا أقول هذا إسناده كذا»[2]. وكان يقول: «حفظت كل شيء سمعته من هشيم في حياته»[3].

طاعته لأمه:

وضاقت بغداد بأحمد بعد رحيل أبي يوسف وهشيم عن الدنيا في عام واحد وهو عام ١٨٣هـ، فشد رحاله إلى الكوفة في تلك الأيام ثم رجع منها إلى أمه لأنه لم يكن قد استأذنها عند خروجه ذلك أنه كان حريصًا على رضاها مقبلاً على طاعتها، ومن البر بها أن يستأذنها كلما اعتزم الخروج إلى طلب العلم، وكان ربما أراد البكور إلى الحديث فتأخذ أمه بثيابه وتقول له في استعطاف وتوسل، حتى يؤذن الناس أو حتى يصبحوا[4].

الرحلة إلى جميع البلاد:

وتوالت رحلاته في طلب الحديث إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والعراق، فرحل إلى المعتمر سنة ست وثمانين وأقام على يحيى بن سعيد

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٦٤.

(٢) ترجمة أحمد لولده صالح بن أحمد بن حنبل، مخطوطة مصورة بدار الكتب رقم ١١١١٨، ص ٣٥٢.

(٣) تذكرة الحافظ الذهبي، جـ٢، ص ٧.

(٤) ثلاثيات المسند، جـ١، ص ١٦.

القطان نحواً من ستة أشهر وكان موضع إجلال وتقدير منه، ثم خرج بعد ذلك إلى واسط فلما سأل عنه يحيى أخبر أنه خرج إلى واسط فقال: وما يصنع بها؟ قالوا: مقيم على يزيد بن هارون. قال: وما يصنع بيزيد؟ إنه أعلم منه وبذلك شهد له محدث البصرة الكبير بالتفوق على يزيد بن هارون، وعند يزيد فضل كثير وله مكانته في الأمة، وكان سن أحمد لم يبلغ الثالثة والعشرين بعد.

أحمد ويزيد بن هارون:

كان يزيد بن هارون عالمًا حقًا، له مكانته وجلالته فقد قال المأمون يومًا: لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت القول بخلق القرآن فقال بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين ومن يزيد حتى يتقى؟ فقال: ويحك إني لا أتقيه لأن له سلطانًا، ولكن أخاف إن أظهرته فيرد علي فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة، وذلك لأن يزيد كان يحكم بالكفر على من قال: إن القرآن مخلوق[1].

ومع أن يزيد كان أستاذًا لأحمد إلا أن أحمد قد فاق أستاذه وانتصر عليه في بعض المواقف، سأله عن العارية ما تقول فيها؟ قال أحمد: مؤداة، فقال له يزيد: أخبرنا حجاج عن الحكم، قال: ليست بمضمونة. فقال له أحمد بن حنبل: قد استعار النبي ﷺ من صفوان بن أمية أدرعًا فقال له عارية مؤداة؟ فقال النبي ﷺ: «العارية مؤداة» فسكت يزيد وصار إلى قول أحمد بن حنبل[2].

أحمد ومحدث اليمن:

أما عبد الرزاق محدث اليمن فقد تحمل الإمام أحمد كثيراً من المشاق في طريقه إليه بعد ما سنحت له فرصة اللقاء بشيخه في مكة عندما كان يؤدي فريضة الحج، وبرفقته يحيى بن معين وقد اعتزما بعد إتمام مناسك الحج أن يتوجها إلى صنعاء اليمن حيث يقيم شيخهما عبد الرزاق، فإذا به هو الآخر قد جاء إلى مكة لأداء فريضة الحج، وكانت هذه فرصة أراد ابن معين أن يهتبلها فقدم أحمد إلى عبد الرزاق وأفضى إليه برغبتهما في أخذ الحديث عنه وأخذ منه موعدًا لتلقي

(١) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١.

الحديث في مكة بدلاً من السفر إلى صنعاء ولكن أحمد لم يعجبه هذا الصنيع من ابن معين وإن كان هذا يوفر عليه مشاق السفر شهراً في الذهاب ومثله في العودة، فضلاً عن اقتصاد كافة النفقات في الطريق، غير أن أحمد أعلن أن مثل هذه الاعتبارات لا تغير ما اعتزمه من نية صالحة وفي النهاية سافر إلى صنعاء.

والأحاديث التي أخذها عن شيخه عبد الرزاق، هي رواية الزهري عن سالم ابن عبد الله، عن أبيه. وأحاديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة.

وكان أحمد مجدودًا[١] موفقًا في أخذه الحديث عن عبد الرزاق قبل سنة ٢٠٠هـ؛ لأن محدث اليمن اضطرب حفظه، واختلت روايته بعد هذا التاريخ.

روى أبو نعيم قال: لما قدم ابن حنبل مكة من عند عبد الرزاق رأيت به شحوبًا وقد تبين عليه أثر النصب والتعب، فقلت: يا أبا عبد الله لقد شققت على نفسك في خروجك إلى عبد الرزاق، فقال: ما أهون المشقة فيما استفدنا من عبد الرزاق كتبنا عنه حديث الزهري عن سالم بن عبد الله عن أبيه، وحديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة[٢].

وقال صالح بن الإمام أحمد: عزم أبي على الخروج إلى مكة يقضي حجة الإسلام، ورافق يحيى بن معين. وقال له : نمضي إن شاء الله فنقضي حجنا، ثم نمضي إلى عبد الرزاق إلى صنعاء نسمع منه. قال أبي: فدخلنا مكة وقمنا نطوف طواف الورود. فإذا عبد الرزاق في الطواف يطوف، وكان يحيى بن معين قد رآه وعرفه فخرج عبد الرزاق لما قضى طوافه فصلى خلف المقام ركعتين ثم جلس وجئنا فصلينا خلف المقام ركعتين ، فقام يحيى بن معين فجاء إلى عبد الرزاق فسلم عليه. وقال له : هذا أحمد بن حنبل أخوك فقال: حياه الله وثبته فإنه يبلغني عنه كل جميل، قال يحيى نجيئ إليك غدًا إن شاء الله حتى نسمع ونكتب، قال: وقام عبد الرزاق فانصرف، فقال أبي ليحيى بن معين: لما أخذت على الشيخ موعدًا؟»، قال: نسمع منه، قد أربحك الله مسيرة شهر ورجوع شهر والنفقة، فقال

(١) في مختار الصحاح الجد: الحظ. ومجدود محظوظ.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٨٤، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

أبي: ما كان الله يراني وقد نويت نية أفسدها بما تقول، نمضي فنسمع منه. فمضى حتى سمع منه بصنعاء[1]، قال عبد الله: «وكل من سمع من عبد الرزاق بعد الثمانين فسماعه ضعيف، وسمع منه أبي قديمًا»[2].

وتتابعت رحلات الإمام إلى عبدان وفارس والبصرة والكوفة، وكان يود الخروج إلى الري إلى جرير بن عبد الحميد ولكنه لم يستطع لأنه كانت تعوزه النفقة، وقد قال الإمام أحمد: خرجت إلى الكوفة فكنت في بيت تحت رأسي لبنة ولو كان عندي تسعون درهمًا كنت رحلت إلى جرير بن عبد الحميد إلى الري وخرج بعض أصحابنا ولم يمكني الخروج لأنه لم يكن عندي شيء. وقد طوف أحمد في كثير من البلاد والآفاق، وسمع من مشايخ العصر وكانوا يجلونه ويحترمونه في حال سماعه منهم وقد سرد ابن الجوزي أسماء شيوخه مرتبين على حروف المعجم وكذلك الرواة عنه.

أحمد والشافعي:

قال البيهقي بعد أن ذكر جماعة من شيوخ الإمام أحمد: وقد ذكر أحمد بن حنبل في المسند وغيره الرواية عن الشافعي وأخذ عنه جملة من كلامه في أنساب قريش وأخذ عنه من الفقه ما هو مشهور، وحين توفى أحمد وجدوا في تركته رسالتي الشافعي القديمة والجديدة.

وقد أفرد ما رواه أحمد عن الشافعي وهي أحاديث لا تبلغ عشرين حديثًا، ومن أحسن ما رواه الإمام أحمد عن الشافعي عن مالك بن أنس عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «نسمة المؤمن طائر تعلق في شجر الجنة حتى يرجعه إلى جسده يوم بعث»[3].

وقد بدأت علاقة الإمام أحمد بشيخه الشافعي في سنة ١٩٥هـ حين قدم الشافعي بغداد ودام هذا الاتصال إلى سنة ١٩٧هـ وهي السنة التي توجه فيها

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٠، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٨٦، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٢٦.

الشافعي إلى مكة. وبعد أن انقطع أحمد عنه فترة، اتصل به مرة أخرى في مكة، كما اتصل به بعد ذلك في بغداد مدة وجيزة عند عودة الشافعي إليها. ليقيم بها شهرًا في سنة ١٩٨هـ وذلك قبل رحيله نهائيًا عن العراق(١).

وقد قال الشافعي لما اجتمع بالإمام أحمد في الرحلة الثانية إلى بغداد سنة تسعين - وقيل إنها كانت سنة ثمان وتسعين ومائة، وعمر أحمد إذ ذاك نيف وثلاثون سنة - قال له: «يا أبا عبد الله إذا صح عندكم الحديث فأعلمني به أذهب إليه حجازيًا كان أو شاميًا أو عراقيًا، أو يمنيًا»(٢). وقول الإمام الشافعي له هذه المقالة ينبئ عن تعظيمه وإجلاله له، وأنه عنده مأمون ثقة إذا صحح أو ضعف، قال عبد الله: جميع ما حدث به الشافعي في كتابه، فقال: «حدثني الثقة أو أخبرني الثقة. فهو أبي رحمه الله، وكتابه الذي صنفه ببغداد هو أعدل من كتابه الذي صنفه بمصر، وذلك أنه حيث كان هاهنا يسأل»(٣).

وكان الإمام أحمد جديرًا بهذه الثقة عند الأئمة، والعلماء جميعًا فقد اعترفوا له بعلو المكانة في الفقه والحديث، وقد أخذ إمامنا عن الشافعي الفقه وأصوله.

ومن قبل جالس وكيع بن الجراح، ولازمه وأخذ عنه حديث سفيان عن سلمة بل وزاد عن شيخه في الرواية عن سلمة.

ودرس أحمد مع سفيان بن عيينة في مكة قبل سنة ١٩٨هـ في مواسم الحج فقد حج أحمد خمس حجج ثلاثًا منهن راجلاً.

التوثيق والضبط وعلو السند:

وأشياخ أحمد الآخرون كثيرون، وليس في مقدورنا استقصاؤهم لأنهم من الكثرة بحيث يصعب، عدهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ومن هذا نفهم أن

---

(١) مقال لدى خوى، في مجلة المستشرقين الألمانية، وابن خلكان نقلاً عن كتاب أحمد بن حنبل والمحنة المستشرق باتون، طبعة دار الهلال، ص ٥١ وما بعدها.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٢٦.

(٣) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٧٠، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

الإمام أحمد دار في الفلك العلمي بين الشرق والغرب من أقصى الجنوب إلى الشمال لا يفتر ولا يضعف، بل ظل دائبًا في الاستزادة من مناهل العلم حتى بلغ الغاية وأوفى على النهاية في توثيق الحديث، وضبطه بالمشافهة والتلقي عن الموثقين ما دامت به حياة.

مع المحبرة إلى المقبرة:

ظل أحمد يكتب ويدون حتى وهو إمام تزهو به الدنيا، يراه الرائي وفي يده المحبرة فيقول له: «يا أبا عبد الله .. هذا وأنت إمام المسلمين فيقول: «مع المحبرة إلى المقبرة».

وهكذا كان أحمد يسير مع الحكمة المأثورة: «لا يزال الرجل عالمًا ما دام يطلب العلم، فإذا ظن أنه علم فقد جهل».

لقد كان إمامنا يطلب العلم مع العلو في الإسناد فإنه لما سئل عن تلقي العلم عن رجل مقيم ببلد الطالب لكنه ينزل في الحديث درجة قال: «ليس هكذا يطلب العلم. هكذا مات العلم. إنما يؤخذ العلم عن الأكابر»[1]. ولهذا استحبت الرحلة لتحري العلم عمومًا والنصوص خصوصًا. يقول: أبو الدرداء: «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحدًا يفتحها على إلا ببرك الغماد لرحلت إليه».

وبرك الغماد موضع باليمن يضرب به المثل في بعد الشقة وعظم المشقة. قال سعد بن معاذ للرسول عليه الصلاة والسلام: «والله لو قصدت بنا إلى برك الغماد لقصدناه».

الإمام وعلوم العربية والأدب:

لم يكن الإمام أحمد برحلاته المتابعة يطلب سماع الحديث وحده بل كانت له عناية بالعلوم العربية كذلك، فهي أداة لفهم جميع العلوم الشرعية ومن ثم فقد بلغ فيها مبلغ الإمامة، وشهد له الشافعي بذلك، وهي شهادة لها دلالتها ولها قدرها خاصة إذا علمنا أن الشافعي يعد من فرسان اللغة مالكًا لأزمتها متعمقًا في

---

(١) أحمد بن حنبل إمام أهل السنة للأستاذ عبد الحليم الجندي، ص ٥٨، لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

فنونها وآدابها، فهو عالم قريش الذي يمتاز بقوة العارضة ودقة العبارة، وهذا أمر لا يحتاج إلى برهان.

أضف إلى ذلك أن أحمد قد قرر بنفسه أنه كتب من العربية أكثر مما كتب أبو عمرو بن العلاء وأنه كان يسأل عن ألفاظ من اللغة تتعلق بالتفسير والأخبار فيجيب عن ذلك بأوضح عباوة وأقوى بيان. قال أحمد فيما رواه عنه محمد بن حبيب: «كتبت من العربية أكثر مما كتب أبو عمرو بن العلاء»[1].

ومن يكتب أكثر من أبي عمرو يبلغ الذروة في لغة العرب، ومن ثم كان أحمد متمكنًا من علوم العربية، فنصعت عبارته، ووجز كلامه، وكان له بعض الأشعار التي نسبت إليه؛ حدثنا أحمد بن يحيى بن ثعلب النحوي قال: «كنت أحب أن أرى أحمد بن حنبل، فصرت إليه، فلما دخلت عليه قال لي، فيم تنظر؟ فقلت: في النحو والعربية فأنشدني أحمد بن حنبل:

إذا ما خلوت يومًا فلا تقل	خلوت ولكن قل علي رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة	ولا أن ما نخفي عليه يغيب
لهونا عن الأيام حتى تتابعت	ذنوب على آثارهن ذنوب
فياليت أن الله يغفر ما مضى	ويأذن في توباتنا فنتوب

أحمد والعقائد والرأي:

جمع أحمد إذن بين الفقه والحديث وعلوم العربية وبها كانت إمامته، ولكن ما موقفه من العلوم الأخرى مثل العلوم العقائدية والفلسفية وغيرها من العلوم التي ترجمت في ذلك العصر؟ يغلب على الظن أنه لم يشتغل بتلك العلوم ولم تنصرف إليها همته ولم تتقبلها فطرته، فصدف عنها إلى العلوم الدينية والعربية بل إنه كان ينفر من طريقة المتكلمين وأهل الرأي ويكره وضع الكتب التي تشتمل على التفريع والرأي ويحب التمسك بالأثر. فقد سأله رجل: «أكتب كتب الرأي؟. قال: لا. قال: فابن المبارك قد كتبها. قال: ابن المبارك لم ينزل من السماء، إنما أمرنا أن

(١) طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، جـ١، ص ٧، مطبعة السنة المحمدية.

نأخذ العلم من فوق»[1]. وقال لعثمان بن سعيد: «لا تنظر في كتب أبي عبيد، ولا فيما وضع إسحاق، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا مالك وعليك بالأصل».

ومع تمسك الإمام أحمد بالنصوص والآثار لا نستطيع أن نقول إنه ليس له معرفة بمذاهب الفرق والطوائف المختلفة كالشيعة والخوارج والجهمية والرافضة، والمعتزلة وغيرها. بل إن الواقع الملموس من حياة الإمام أحمد، وما عرف عنه من اتهام هذه الفرق وما شاكلها بالزندقة والإلحاد يؤكد لنا أنه كان على علم بما يدور في المجتمع من تيارات فكرية معادية أو غير معادية، حتى يمكنه أن يبدي رأيه فيها ويحكم عليها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول المناطقة.

الرد على الفرق والبدع:

ولا يليق برجل مثل الإمام أحمد أن ينصب نفسه للرد على الفرق دون أن يكون له إلمام بأقوال هذه الفرق واتجاهاتها، إن لم يكن على سبيل الإحاطة والاستقصاء فلا أقل من أن يكون بحيث يدرك أهدافها العامة وما تشتمل عليه تلك الفرق في الجملة، فهو أستاذ العصر، وفقيه الأمة الذي يؤخذ برأيه ويرجع إليه.

ولقد أرسل إليه المتوكل بمن يسأله عمن يتقلد القضاء في الدولة حتى يأخذ برأيه فيهم وبما يحكم به عليهم، فمن كان منهم من أهل الصلاح والاستقامة كان أهلاً لذلك ،من كان من أهل الزيغ والضلالة استبعده فأعلن الإمام رأيه فيهم وأرسله مكتوبًا إلى الخليفة المتوكل موقعًا عليه بإمضائه.

ومن ذلك أنه سئل عن الفتح بن سهل صاحب مظالم محمد بن عبد الله ببغداد فقال: «جهمي معروف بذلك، من أصحاب بشر المريسي، وليس ينبغي أن يقلد مثله شيئًا من أمور المسلمين لما في ذلك من الضرر»، وسئل عن ابن الثلجي فقال: «مبتدع صاحب هوى»، وفي ختام الرسالة قال: «إن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين فإن في ذلك أعظم الضرر على الدين مع ما عليه رأي أمير المؤمنين أطال الله بقاءه من التمسك بالسنة والمخالفة

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٩٣، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

لأهل البدع»[١].

اللغة الفارسية:

وإن هذا الظن ليكاد يقوى إلى أن يبلغ حد اليقين، إذا علمنا أن الإمام أحمد كان يتكلم باللغة الفارسية إذا دعت إلى ذلك ضرورة كما إذا كان مخاطبه لا يحسن العربية ولا يمكنه النطق بها.

ومعرفة الإمام أحمد بالفارسية مأخوذة مما أورده الذهبي في تاريخه صراحة من أن الإمام قدم عليه من خراسان ابن خالته ولما نزل عنده قدم له طعامًا، وكان أحمد يجاذبه أطراف الحديث مبالغة في إكرامه فكان يسأله عن أهل خراسان وما بقي من ذوي أحمد بها، وربما استعجم القول على الضيف فيكلمه بالفارسية[٢].

ومن هذا نفهم أن الإمام أحمد كان وثيق الصلة بالعلوم التي كانت سائدة في عصره وإن كانت لا تتفق مع ميوله وفطرته. ولذلك لم يتأثر فقهه بالأفكار الفلسفية. والفارسية وإن كان قد تأثر بعوامل البيئة في المسائل المستنبطة من القياس أو المصلحة أو سد الذرائع فهو وإن كان فقهه فقهًا سلفيًا يعتمد على النصوص في الأعم الأغلب إلا أنه كان يأخذ بالقياس والمصلحة إذا دعته إلى ذلك ضرورة، لأن الأصل في الأشياء الإباحة ما دام لم يقم دليل على بطلانها، ومن ثم فقد اتسم فقهه بالمرونة واليسر في باب العقود وسوف يتضح هذا المعنى في مبحث الشروط المقترنة بالعقد.

تقدير العلماء له:

بلغ الإمام أحمد درجة الإمامة في الحديث وهو لم يزل في شرخ الشباب ومقتبل العمر فصار فيه الحجة والثقة، وهذا ما لا خلاف فيه ولا نزاع فقد حصل به الوفاق وانعقد به الإجماع، وسارت بذكره الركبان. قال أبو عصام النبيل يومًا: «من تعدون في الحديث، ببغداد؟» فقالوا: يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأبا خيثمة ونحوهم، فقال: «من تعدون بالبصرة عندنا؟» فقالوا: علي بن المديني، وابن

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٨٤، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٢) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ٢١٦، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

الشاذكوني وغيرهما، فقال: «من تعدون بالكوفة؟» قلنا: ابن أبي شيبة، وابن نمير وغيرهما، فقال وتنفس - ها، ها،: «ما أحد من هؤلاء إلا وقد جاءنا ورأيناه، فما رأيت في القوم مثل ذلك الفتى أحمد بن حنبل»[1].

ولم يستحق هذا القدر العظيم من التقدير والإجلال إلا بعد أن طوف في الآفاق ولقي العديد من ذوي الحفظ والوعي والتقى.

تعددت رحلاته إلى عواصم العلم المختلفة وما سمع بالعالم إلا ورحل إليه وأخذ عنه. قال ابن رافع: رأيت أحمد بمكة بعد رجوعه من اليمن وقد تشققت رجلاه وأبلغ إليه التعب فقال له يا أبا عبد الله ما أخلقني ألا أرحل بعدها إلى حديث. قال: ثم بلغني أنه صار إلى أبي اليمان بعد اليمن[2].

وكان يتواضع للشيوخ تواضعًا شديدًا، وكانوا يكرمونه ويعظمونه، وكان يفعل بيحيى بن معين ما لم أره يفعل بغيره من التواضع والتبجيل، وكان يحيى أكبر منه بنحو سبع سنين[3].

وظل دائبًا في طلب الحديث من كل مصادره التي تهيأت له في عصره والأخذ بأشتات العلوم التي لها صلة بالدين، ألم ببعضها وتعمق في خيرها. حتى صار معدودًا من الثقات الأثبات، وهو ما يزال شابًا معروفًا بصدقه وتثبته على الرغم من صغر سنه. كما كان في مجالس العلم بين الشيوخ مهيبًا موقرًا.

تصدر أحمد لرواية الحديث:

وقد آن لتلك الدوحة الوارفة أن تنشر ظلها، وأن يطيب ثمرها بعد أن استقامت سوقها وتهدلت فروعها وغاصت في بطون الأرض جذورها، ودنا جناها ورآه الناس واستطابوه.

هكذا كان الإمام أحمد، لم يجلس للتحديث والفتيا إلا بعد أن بلغ أشده وبلغ أربعين سنة، وعندئذ جلس للناس إمامًا ينشر الحديث والفقه ويفتي الناس في

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ٥، مطبعة السنة المحمدية.

(٢) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٣٠.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ٢١٦، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

أمور الدين، قال الإمام الحافظ ابن الجوزي: «إلا أنه لم يتصدر لذلك إلا وهو ابن أربعين». ويحكى في ذلك أن بعض معاصريه جاء يطلب إليه الحديث سنة ٢٠٣هـ (ثلاث ومائتين) فأبى أن يحدثه فذهب إلى عبد الرزاق بن همام باليمن، ثم عاد إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ «أربع ومائتين» فوجد أحمد قد حدث واستوى الناس عليه[١].

إنه لم ينصب نفسه لإفتاء الناس إلا بعد سن الأربعين وقد كان في استطاعته أن يجلس هذا المجلس قبل بلوغه تلك السن بكثير؟ ولقد علل هو ذلك بنفسه من أنه لم يستسغ الحديث وبعض شيوخه حي، وذكر أن أحد معاصريه سأله أن يملي عليه حديثًا رواه عنه عبد الرزاق فامتنع لأن عبد الرزاق حي.

الاتباع:

وهذا وإن صح أن يكون تعليلاً مقبولاً من الإمام إلا أنه يغلب على الظن أن الإمام وهو من أشد الناس تمسكًا باتباع خطو النبي ﷺ، وأنه كان لا يحيد عنه قيد أنملة فيما يعرض له من جليل الأمر أو دقيقه فلابد وأن يكون حرصه أشد اتباعًا في هذا الأمر العظيم الذي هو امتداد لخطو الأنبياء والمرسلين؛ فإن العلماء ورثة الأنبياء وإذا كان الرسل والأنبياء لا تبعث إلا بعد الأربعين فلابد وأن تكون حكمته أن سن الأربعين هي سن الاكتمال الجسمي والنضوج الفكري فلم يشأ إلا أن يكون متبعًا للنبي ﷺ كدأبه في كل أموره، فلقد احتجم وأعطى الحجام دينارًا لأنه ثبت عنده أن الرسول احتجم وأعطى أبا طيبة دينارًا وأنه استأذن زوجته في التسري طلبًا للاتباع فأذنت له[٢].

وقد ثبت أنه كان لا يترك الاقتداء برسول الله ﷺ واتباع سنته حتى في أوقات شدته ومطاردته روى أبو نعيم عن إبراهيم بن هانئ قال: اختفى عندي أحمد بن حنبل ثلاثة أيام ثم قال: اطلب لي موضعًا حتى أتحول إليه. قلت: لا آمن

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٨٨، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، وثلاثيات المسند، جـ١، ص ١٦.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٠١، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

عليك يا أبا عبد الله، قال: إذا فعلت أفدتك، فطلبت له موضعًا فلما خرج قال لي: اختفى رسول الله ﷺ في الغار ثلاثة أيام، ثم تحول، وليس ينبغي أن نتبع رسول الله ﷺ في الرخاء ونتركه في الشدة.

وإذا كان هذا حاله فإن الشواهد المستخلصة من جملة أحواله لتشير إلى أنه آثر الاتباع والاقتداء في جلوسه للتحدث والإفتاء، فلم يشأ أن يجلس إلا بعد سن الأربعين، وهذا ما أراه تعليلاً لامتناعه عن الجلوس للتحديث والفتوى قبل هذه السن.

ولا يقتضي ذلك أنه كان إذا سئل قبل هذه السن عن علم كتمه وامتنع عن إجابة السائل؛ فإنه إن فعل ذلك كان كاتمًا للعلم مستوجبًا لغضب الله تبارك وتعالى، وهذا ما يجعلني أكاد أقطع بأن الإمام أحمد لم يمتنع إذا سئل عن ذكر حديث أو استفتى فيما يعلم فيه أثرًا، فقد روى نوح ابن حبيب قال: رأيت أبا عبد الله أحمد بن حنبل في مسجد الخيف في سنة ١٩٨هـ (ثمان وتسعين ومائة) مستندًا إلى المنارة وجاءه أصحاب الحديث وهو مستند، فجعل يعلمهم الفقه والحديث، ويفتى لنا في المناسك»[١].

وهذا الخبر ليس فيه تعارض مع ما قررناه من أنه لم يجلس إلا في سن الأربعين إذ أن السؤال عند الضرورة يستوجب الفتيا على من يعلم موضعها مهما يكن الأمر. قال الخليلي: كان أحمد أفقه أقرانه، وأورعهم وأكفهم عن الكلام في المحدثين إلا في الاضطرار[٢].

أما أن يتخذ له درسًا يقصده الناس للعلم والفقه فهذا الذي لم يحدث من الإمام أحمد إلا بعد بلوغ الأربعين عندما قصده الناس من كل فج، وأقبلوا على مجلسه من جميع الأصقاع وذاع فيهم نبأ صلاحه وتقواه، وزهده وعفته عما في أيدي الناس.

---

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٤، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر، جـ١، ص ٧٥.

إقبال الناس على مجلسه:

تسامع الناس بعلم أحمد وفضله ودينه وورعه فتزاحموا على مجلسه، وأقبلوا على درسه، فاضطر لأن يجلس لإجابتهم في المسجد. إذ كان عددهم قد بلغ نحو خمسة آلاف، - كما ذكر ذلك بعض الرواة - وأنه كان يكتب منهم نحو خمسمائة[1] فلابد أن يكون المسجد الجامع ببغداد هو الذي يسع هؤلاء دون سواه.

ولا عجب أن يكون الإقبال على درس الإمام عظيمًا فإنه كان جديرًا بهذا الإقبال والإعجاب بعد أن عاين الناس فضله ووجدوا تعففه عما في أيدي الولاة والأمراء، ثم كانت المحنة التي صهرت نفسه وكشفت معدنه وزادته صفاء ونقاء حتى قال بشر الحافي: «أدخل أحمد الكير فخرج ذهبة حمراء»[2].

ثم كان تواضعه، وفراره من الشهرة ورغبته الواضحة في الخمول والانطواء، فما كان يزيده ذلك إلا علواً وذكرًا حتى قال أبو عمر بن النحاس وقد ذكر الإمام يومًا قال فيه: «في الدين ما كان أبصره، وعن الدنيا ما كان أصبره، وفي الزهد ما كان أخبره وبالصالحين ما كان ألحقه، وبالماضين ما كان أشبهه عرضت عليه الدنيا فأباها، والبدع فنفاها»[3].

لذا فقد انتشر ذكره في الآفاق الإسلامية قبل أن يجلس للدرس والإفتاء فكان هذا الإقبال العظيم والعدد الضخم الذي ينبئ عن مكانة الإمام أحمد وعلو شأنه.

وليس هذا العدد المذكور على سبيل الإحصاء الدقيق لمن يحضرون درس الإمام فأغلب الظن أنه ينطوي على شيء من المبالغة في الإخبار.

ولا يفوتني أن أنوه في هذا المجال بأن الذين كانوا يحضرون مجلس الإمام ويلتفون حوله ويحيطون به إحاطة الهالة بالقمر والأكمام بالثمر، ليس العلم وحده هو الذي يدفع بهم إليه فإن الإمام كان متعدد الجوانب عام النفع، فمنهم من كان

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٢١٠، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣٦.

يتيمن به، وينظر إلى هديه وأدبه وخلقه.

ولقد جاء في المناقب لابن الجوزي عن بعض معاصري أحمد قال: «اختلفت إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل اثنتي عشرة سنة، وهو يقرأ المسند على أولاده فما كتبت منه حديثًا واحدًا، وإنما كنت أميل إلى هديه وأخلاقه وآدابه»[١].

والظاهر أنه كان له مجلسان للدرس والتحديث أحدهما في المسجد حيث يحضر إليه العامة والتلاميذ وقد رأينا فيما سبق أن عدة من كان يحضر قد بلغ خمسة آلاف وأن الذين يكتبون الحديث من هذا العدد يقارب خمسمائة فقط.

وأما ثاني المجلسين فإنه كان في منزله يحدث فيه خاصة أولاده وتلاميذه ويغلب على الظن أنه عندما نزلت به المحنة انقطع عن إلقاء دروسه في المسجد في حين أنه ظل مواظبًا على درسه في المنزل مع أولاده وأهله.

جاء في تهذيب التهذيب «وقد كان أمسك عن الرواية من وقت الامتحان فما كان يروى إلا لبنيه في بيته»[٢].

وقد كان يلقي درسه في المسجد بعد العصر، وجاء في المناقب: ولعله كان يتخير ذلك الوقت لأنه وقت صفاء النفس وفراغها من أعباء الحياة واضطراب العمل، وهو أروح لقلوبهم وأجمع لعقولهم فيقبلون عليه ويلتفون حوله، وبذلك يزداد إقبالهم ويكثر انتفاعهم.

وكان أبعد ما يكون عن المزاح ولغو الحديث فإن طبعه كان يأباهما كل الإباء وإنما كانت السكينة والوقار والهدوء الروحي والحلم والتواضع هو الذي يسود كل مجالسه، لا يذكر فيها شيء من أمر الدنيا، ذكر ذلك ابن الجوزى فقال: «كان أحمد من أحيى الناس، وأكرمهم نفسًا وأحسنهم عشرة وأدبًا كثير الإطراق والغض، معرضًا عن القبيح واللغو، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث وذكر الصالحين والزهاد، في وقار وسكون»[٣].

---

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر، جـ١، ص ٧٥.

(٢) تهذيب التهذيب لابن حجر، جـ١، ص ٧٥.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ٢١٥، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

ولقد علم ذلك مخالطوه فما كانوا يمزحون في حضرته قط، بل إن شيوخه علموا ذلك فكانوا هم أيضًا لا يمزحون في وجوده معهم، فقد روى أبو نعيم عن خلف بن سالم أنه قال: كنا في مجلس يزيد بن هارون، فمزح يزيد مع مستمليه فتنحنح أحمد بن حنبل «فضرب بيده على جبينه وقال ألا أعلمتموني أن أحمد هنا حتى لا أمزح».

فكانت روح السكينة والجد والوقار هي التي تظل مجلسه لأن ذلك هو الذي يتفق مع رواية السنة الشريفة وآثار الرسول الكريم، وفتاوى السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم أجمعين.

طريقته في إلقاء الدروس:

وأنه كان إذا جلس للدرس لا يلقي درسه إلا إذا سئل، وكان يستحضر معه كتبه ليملي منها الأحاديث المطلوبة مبالغة منه في دقة النقل عن الرسول ﷺ مع أنه قد انعقد الإجماع على توثيقه وحجيته في الرواية والحفظ. قال علي بن المديني: «ليس في أصحابنا أحفظ من أبي عبد الله أحمد بن حنبل إنه لا يحدث إلا من كتاب، ولنا فيه أسوة»[(١)].

ويحدثنا إبراهيم بن جابر المروزي بما يؤكد تلك الرواية فيقول: «كنا نجالس أبا عبد الله أحمد بن حنبل فنذكر الحديث ونحفظه ونتقيه فإذا أردنا أن نكتبه قال الكتاب أحفظ. قال: فيثب وثبة ويجيء بالكتاب»[(٢)].

وهكذا كان أحمد حريصًا على الدقة في النقل حتى إنهم أحصوا المرات التي قال فيها الحديث من غير رجوع إلى كتاب - فيما يقارب الأربعين عامًا قضاها في الرواية والنقل - فلم تتجاوز المائة حديث، يقول عبد الله بن أحمد بن حنبل: «ما رأيت أبي في حفظه حدث من غير كتاب إلا بأقل من مائة حديث»[(٣)].

ويقول المروزي في وصف مجالس الإمام أحمد: «لم أر فقيرًا في مجلس

---

(١) الحلية لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٥، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٥٩، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٩.

أعز منه في مجلسه، مائلاً إليهم مقصراً عن أهل الدنيا تعلوه السكينة والوقار إذا جلس في مجلسه بعد العصر للفتيا لا يتكلم حتى يسأل وإذا خرج إلى مسجده لم يتصدر يقعد حيث انتهى»[١].

فهذه النصوص تفيد أنه كان لا يحدث من حفظه، وأنه كان لا يتكلم في العلم حتى يسأل، ولا يعتمد على الذاكرة في رواية الحديث ونقله، وهو الحافظ الثبت الثقة الذي أجمع الرواة على أنه لم يكن في عصره أحفظ منه، ولا أثبت وأوثق في النقل والرواية.

تلك هي طريقة الإمام في رواية الحديث ونقله، كان يُمْلِيه على تلاميذه من كتاب، ولا يعتمد على حفظه إلا نادراً.

أما عن آرائه وفتاويه الفقهية التي كان يضطر إلى استنباطها، فإنه - رضي الله عنه - كان لا يسمح لتلاميذه أن يدونوها، وكان يكره من أصحابه أن ينقلوا عنه فتاويه، وربما أنكر نسبتها إليه، ولقد بلغه أن بعض تلاميذه روى عنه مسائل ونشرها بخراسان، فقال: «اشهدوا أني رجعت عن ذلك كله» وجاء إليه رجل من خراسان بكتب، فنظر في كتاب منها، فوقع نظره فوجد كلامه، فغضب ورمى الكتاب من يديه، ولم يكن ذلك بالنسبة لآرائه هو فقط بل كان كذلك بالنسبة لفقه غيره، فقد سأله رجل هل يكتب كتب الرأي فقال: لا. قال السائل: فابن المبارك كتبها، قال أحمد: «ابن المبارك لم ينزل من السماء، إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»[٢].

فإمامنا كان يحيا حياة سلفية خالصة تجرد فيها عن ملابسات العصر، ومناحراته، لا يتكلف التعمق في مسائل عقلية قد تكون متاهات للعقل البشري، ولم يشغل نفسه بغير علم السلف، والحياة الروحية، وقاطع الذين يخوضون في غير ما أثر عن السلف، مقاطعة تامة حتى أنه ما كان يستجيز لنفسه الرد عليهم، وظل على ذلك إلى أن مات.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٢) راجع المناقب لابن الجوزي، ص ١٩٣، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.

ولقد كتب رجل إليه يسأله عن مناظرة أهل الكلام، فكتب إليه أحمد - رضي الله عنه - بالكتاب التالي:

«أحسن الله عاقبتك، الذي كنا نسمع، وأدركنا عليه من أدركنا أنهم كانوا يكرهون الكلام، والجلوس مع أهل الزيغ، وإنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب الله، لا تعد ذلك، ولم يزل الناس يكرهون كل محدث، من وضع كتاب، وجلوس مع مبتدع، ليردوا عليه بعض ما يلبس عليه دينه»[1].

عصر الغرائب والمتناقضات:

كان الإمام أحمد يعيش في عصر يزخر بالمتناقضات، عصر كثرت فيه الآراء الغريبة، وسادت فيه الحضارة الفارسية على الثقافة العربية، عصر ترجمت فيه العلوم الفلسفية من اللغة السريانية واليونانية وغيرهما، وامتزجت فيه مدنيات وتصادمت حضارات، ومن شأن هذا العصر أن تظهر فيه آراء منحرفة ويكثر فيه الشذوذ الفكري والاجتماعي على حد سواء.

لذلك كثر الشطار والمفسدون وكثرت الآراء الغريبة على العقل الإسلامي، فنهج السلفيون منهاجين مختلفين: فريق منهم اتخذ المقاومة والمغالبة طريقة، واختار الإمام أحمد أن يعيش وسط تلك المنازع والاتجاهات المتضاربة غريبًا عنها محلقًا في سماء السلف الصالح بروحه حتى وصفه بعض معاصريه بأنه تابعي كبير تخلف به الزمن.

ولقد كان يحق لذلك الإمام الورع التقي أن يحيا حياة آمنة مطمئنة قارًا في بيته منصرفًا إلى مسجده لا يخشى شيئًا ينغصه أو يقتحم عليه خلوته وهدوءه.

ولكن قدر لذلك الغدير الصافي أن تكدره الدلاء وأن تلقى فيه الأحجار فتفسد عليه صفاءه، وأن تزعجه في اعتقاده وإيمانه، قدر لذلك الإمام الجليل أن يمتحن أبلغ محنة، لا لشيء إلا لأنه لا يخوض في أمر كان يخوض فيه المأمون والذين ارتضاهم صفوة له من العلماء الذين شاركوه في أمر المحنة وزينوا له أن

---

(١) راجع ترجمة الحافظ الذهبي لأحمد، المطبوعة في مقدمة المسند، طبع وزارة المعارف، ص ٣٢.

يبطش بمن يخالف رأيه، فنزل بالإمام ما نزل من العذاب وسيق مقيدًا مغلولاً يثقله الحديد حتى يقول مقالتهم وينزل على رأيهم.

فكيف كان ذلك، وما سره، ودواعيه والدافع إليه، ذلك ما سنفصله على النحو التالي[1]:

(١) وراجع في ذلك: ابن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص ٤٢، مطبعة دار الفكر.

الفصل الثانى
ابن حنبــل والمحنـــة

﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾

(قرآن كريم)

١ - التطور التاريخي للمحنة:

في بداية القـرن الثـاني للهـجـرة، أخـذ الجـعـد بن درهـم، مـؤدب الخليـفـة (الأموي) مـروان الثاني بالمبـدأ القائل بأن القـرآن مخلوق. وفي هذا الوقت جمح الخيال بـخصوم هذه الفكرة، فأبدوا مـقدرتهم في استخـراج الروايات والأحاديث التي تعينهم على إرجـاع هذه الفكرة وتتبعهـا بالعودة بها من عهـد الجعد بن درهم إلى عهـد لبيـد اليهودي الذي قـيل إنه سحـر النبي عليه الصـلاة والسلام، ومع أن الفكرة قـد آلت إلى الجعد، فـقد قـتل من أجلها، قـتله خالد بن عـبد الله القـسري حاكم العراق، وذلك بأمر الخليفة هشام بن عبد الملك[١].

فـيروى أنه قـد أتى به مشـدودًا في الوثائق عند صـلاة العيـد فصلى خـالد، وخطب ثم قال في آخر خطبته: «اذهبوا، وضـحوا بضحاياكم، تقبل، فإني أريد أن أضـحي بالجعـد بن درهم، فإنه يقـول ما كلم الـله موسى تكليـمًا، ولا اتخـذ الله إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا»[٢]، ثم نزل وقتله.

وقـال مثل ذلك القـول الجـهم بن صفـوان، وقد نفـى صفـة الكلام عن الله سبحانه وتعالى تنزيهًا له عن الحـوادث وصفاتها، وبذلك حكم بأن القرآن مخلوق وليس بقديم[٣].

أما قصة التطور التاريخي لمذهب خلق القرآن الذي أدى إلى أن يمتحن الناس به في عهد المأمون وخلفائه فقد بينه أبو الفرج بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ فيما

---

(١) أحمد بن حنبل والمحنة، تأليف باتون وترجمة عبد العزيز عبد الحق، طبعة دار الهلال، ص ٩١.

(٢) سرح العيـون، ص ١٨٦، نقلاً عن كتاب ابن حـنبل، حياته وعصره آراؤه وفـقهه لفضـيلة الشيخ محمد أبي زهرة، ص ٤٣.

(٣) ضحى الإسلام للمرحوم أحمد أمين، جـ٣، ص ١٦٢، الطبعة السادسة، مكتبة النهضة.

يلي: «لم يزل الناس على قانون السلف وقولهم إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق، حتى نبغت المعتزلة فقالت بخلق القرآن، وكانوا يسترون ذلك إلى زمن الرشيد، حتى إن الرشيد قال يومًا: بلغني أن بشر بن غياث يقول: القرآن مخلوق، ولله علي إن أظفرني به لأقتلنه قتلة ما قتلتها أحدًا. فما أن علم بشر بذلك حتى ظل متواريًا أيام الرشيد زهاء عشرين سنة حتى مات هارون، فكان الأمر كذلك في زمن الأمين، فلما ولي المأمون خالطه قوم من المعتزلة، فحسنوا له القول بخلق القرآن، وكان يتردد في حمل الناس على ذلك، ويراقب بقايا الأشياخ، ثم قوى عزمه على ذلك فحمل الناس عليه»[1].

ومما يرجح ذلك ويقويه في نظر الباحثين أن المأمون قال: لولا مكان يزيد بن هارون لأظهرت أن القرآن مخلوق. فقال بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين، ومن يزيد حتى يتقى؟ قال: ويحك إني أخاف إن أظهرته فيرد علي فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة[2].

وشاء القدر أن يحمل المأمون الناس على القول بخلق القرآن سنة ٢١٨هـ فكان من أمر الفتنة ما كان[3].

والسبب في ميل المأمون للمعتزلة ذلك الميل أنه كان تلميذًا لأبي الهذيل العلاف في الأديان والمقالات، وأبو الهذيل من رءوس المعتزلة. ويروى الطبري أنه في سنة ٢١٢ أظهر المأمون القول بخلق القرآن، فكان يتكلم بذلك في مجالسه الخاصة وظل على هذه الحال ست سنين، ثم كانت الخطوة الأخيرة سنة ٢١٨هـ

---

(١) انظر المناقب لابن الجوزي الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، ص ٣٠٨ وما بعدها، وتاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ص ٤٣.

(٢) ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٦٤، الطبعة السادسة.

(٣) سميت في التاريخ بالمحنة، وهي في الأصل الخبرة: محنته وامتحنته خبرته واختبرته وامتحنت الذهب والفضة إذا أذبتهما لتختبرهما والاسم المحنة، واستعمل فيما لقيه الأنبياء من العذاب وصبرهم على البلاء، ثم اشتهر استعماله في اختبار العلماء بالقول بخلق القرآن، وما لقوه في ذلك من عذاب. ضحى الإسلام ٣/ ١٦٥، وجاء في مختار الصحاح المحنة واحدة المحن التي يمتحن بها الإنسان من بلية وامتحنته اختبرته والاسم المحنة.

بحمل الناس على ذلك[١].

وقد كانت مسألة خلق القرآن هي المسألة التي تركز فيها الاعتزال في زمن المأمون، لكثرة القول والجدل فيها، لأنها تنبني على أكبر أصل من أصولهم وهو التوحيد وعدم تعدد صفات الله، وصادفت هذه المسألة هوى في نفس المأمون، فساعدوا المأمون في ميله، وكان حامل لواء المعتزلة هو: أحمد بن أبي دُؤاد[٢] وظلت هذه المسألة مسألة الدولة والناس من سنة ٢١٨هـ إلى سنة ٢٣٤هـ.

ويعد المؤرخون السُّنِّيون رجال حاشية المأمون وعلى رأسهم أحمد بن أبي دُؤاد مسئولين في حمل المأمون على مخالفة أهل السنة في المسائل الاعتقادية، وعلى اضطهاد الفقهاء المتمسكين بالسنة، ولكن هذا لا ينفي عن المأمون تبعة هذا الوزر، وأنه كان يهم بامتحان الناس بخلق القرآن، لولا خشيته عواقب هذا العمل، وظل مترددًا طيلة ست سنوات، في أخذ رعاياه بهذا المذهب وإرغامهم على القول به، وأخيرًا حينما عزل يحيى بن أكثم قاضي قضاته في سنة ٢١٧هـ وقلد هذا المنصب أحمد بن أبي دُؤاد، شجعه أثيره الجديد على اتخاذ هذه الخطوة، إلى أن أمر في السنة الأخيرة من حياته وهي سنة ٢١٨هـ بامتحان الناس بخلق القرآن[٣].

ويظهر أنه ابتدأ بحمل الذين لهم شأن في مناصب الدولة، والذين يتصلون به بأي نوع من أنواع الاتصال، ولو كانوا شهودًا في نزاع يفصل فيه القضاء، فقد جاء في آخر أول كتاب أرسله إلى نائبه في بغداد: «فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه. وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيمن قلده، واستحفظه من رعيته بمن لا يوثق بدينه،

---

(١) تاريخ الطبري نقلاً عن كتاب ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٤٤ وما بعدها.

(٢) يهمز كثير من الكتاب الواو في داود كما في كتاب ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة ٦٠ وما بعدها، وقد أشار ابن خلكان في ترجمته لأحمد بن أبي دؤاد أن داود غير مهموزة. وفي تاج العروس جـ٢، ص ٣٥٠ توكيد لهذا، وفي أعجام الأعلام لمحمود مصطفى، ص ٣ توضيح لهذا الخطأ.

(٣) انظر أحمد بن حنبل والمحنة للمستشرق باتون وترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ٩٧.

وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بامتحان من يحضرهم من الشهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين، والإخلاص للتوحيد»[1].

ومن هذا نقرر أن المأمون كان يرى أن القاضي أو الشاهد لا يوثق بقضائه ولا بشهادته إلا إذا كانت عقيدته صحيحة، فمن اعتقد قدم القرآن فقد ضعف توحيده وساءت عقيدته، وصار لا يؤتمن على شهادة ولا حكم، وكان مظنة أن يكذب في شهادته، وأن يظلم في حكمه، فهو لذلك لا يريد أن يولي الأحكام ويزكي الشاهد إلا إذا صح إيمانه وخلص توحيده.

ولهذا كانت خطوته الأولى مقصورة على هذا، فلا تعذيب ولكن لا يتولى أحكامه إلا من وثق ولا يثق إلا بمن قال: إن القرآن مخلوق، فالمأمون الحر التفكير الواسع العقل، يتعصب لهذه المسألة أشد التعصب لأن القول بقدم القرآن يمس قضية التوحيد، وهو بهذا يخرج عن حريته كالمعتزلة، فلا يقبل رأيًا يخالف رأيه، ويأبى أن يولى أحدًا من القضاة عملاً له إلا إذا وحد توحيده.

وقد صدر كتابه الأول قبل موته بنحو أربعة أشهر، وأرسلت منه صور للأقطار الإسلامية لمصر، والشام، والكوفة، وغيرها وأمر الولاة أن يفعلوا بقضاتهم كما فعل والي بغداد بقضاتها[2].

فأحضر إسحاق بن إبراهيم عامله على بغداد، القضاة والمحدثين وكل من تصدى للفتوى والتعليم والإرشاد، وامتحنهم، وأرسل إجابتهم عن مسألته في خلق القرآن إلى المأمون، وقد عين المأمون جماعة من المحدثين ليحضرهم إليه. وهم محمد بن سعد كاتب الواقدي المتوفى سنة ٢٣٠هـ، وأبو مسلم المستملي

(١) الكامل لابن الأثير، جـ٥، ص ٢٢٣، الطباعة المنيرية سنة ١٣٥٧هـ.

(٢) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٦٨ وما بعدها.

ويزيد بن هارون، ويحيى بن معين وأبو خيثمة: زهير بن حرب المتوفى سنة ٢٣٤هـ وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد الدورقي المتوفى سنة ٢٤٦هـ. فبعث بهم إلى المأمون بالرقة، فامتحنهم بخلق القرآن، فأجابوه إلى ذلك[١].

ولم نجد اسم الإمام أحمد بن حنبل بين هؤلاء السبعة، إما لأنه لم يكن معروفًا إذ ذاك بشدة المعارضة، وأن شهرته في هذا أتت بعد هذا التاريخ أو كما روى بعضهم من أن اسمه كان بين هؤلاء، ولكن ابن أبي دؤاد نصح باستبعاده لأنه يعرف صلابته، فلم يكن مصلحة القضية أن يكون بينهم[٢] وقد روى أن ابن حنبل حزن لهذا الحادث جدًا، وكان يرى أنهم لو ثبتوا وتوقفوا، لانقطع أمر المحنة، ولما سمع بها أحد في بغداد، ولكف المأمون عن مخاشنتهم، ولهاب إيذاءهم، لأنهم أقطاب المدينة وأعلامها.

ولكنهم لما ضعفوا لم يتردد الخليفة في امتحان غيرهم. وكان أبو عبد الله أحمد بن حنبل إذا ذكرهم يغتم، ويقول: «هم أول من ثلم هذه الثلمة»، ولو كانوا صبروا، وقاموا لله، لكان انقطع الأمر، وحذرهم الرجل، يعني المأمون، ولكن أجابوا وهم عين البلد»[٣].

وهذه الحادثة من غير شك قوت جانب الحكومة وفتت في عضد المحدثين والعامة، وكانت هي الخطوة الثانية لحمل الفقهاء والمحدثين على الإقرار بخلق القرآن ولو لم يرد أن يتولى عملاً أو يؤدي شهادة، والخطوة الثالثة تمثلت في التهديد بالقتل كما يقتل المرتد، لأن القول بقدم القرآن في نظره واعتقاده شبه إشراك بالله، ومن ثم فقد وجب رده إلى الإيمان وإلا حل قتله.

وإذا كان العلماء هم قادة الناس في هذه العقائد فيجب أن يبدأ بهم وقد سارع إسحاق بن إبراهيم إلى تنفيذ رغبته، فأحضر المحدثين والفقهاء والمفتين، وفيهم أحمد بن حنبل وأنذرهم بالعقوبة الصارمة، والعذاب الأليم إن لم يقروا بما

---

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٢٧٢.

(٢) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٧٠.

(٣) انظر أحمد بن حنبل والمحنة لباتون، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ١٠٩.

يطلب منهم، وينطقوا بما سئلوا أن ينطقوا به. ويحكموا بالحكم الذي ارتآه المأمون من غير تردد أو مراجعة، فنطقوا جميعًا بما طلب منهم، وأعلنوا اعتناق ذلك المذهب.

ولكن أربعة منهم ربط الله على قلوبهم، فآثروا الباقية على الفانية، ولم يرضوا بالدنية فيما اعتقدوا، فأصروا على موقفهم إصرارًا جريئًا، وهم: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، وسجادة، فشدوا في الوثائق وكبلوا بالحديد، وباتوا ليلتهم مصفدين في الأغلال فلما كان الغد أجاب سجادة، ففكوا عنه أقياده وأطلقوا سراحه، وفي اليوم التالي أعيد السؤال عليهم، وطلب منهم الجواب، فخارت نفس القواريري، وأجابهم إلى ما طلبوا، فلحق بصاحبه وبقي إثنان، الله معهما، فسيقا في الحديد ليلتقوا بالمأمون في طرطوس، وقد استشهد ابن نوح في الطريق وهو عائد إلى بغداد بعد موت المأمون، ففك عنه قيده، وصلى عليه أحمد، وتركزت رياسة المعارضة في أحمد بن حنبل فكان زعيمها وعلمها ومتجه الأنظار فيها.

ولكن المأمون - عفا الله عنه - لم يودع هذه الحياة الدنيا من غير أن يوصي أخاه المعتصم بالاستمساك بمذهبه في خلق القرآن، ودعوة الناس إلى ذلك بقوة السلطان، وكأنه فهم أن تلك الفكرة التي استحوذت على رأسه دين واجب الاتباع، لا يبرأ عنقه منه من غير أن يوصي خلفه به.

فقد جاء في مطلع وصيته: «هذا ما أشهد عليه عبد الله بن هارون الرشيد أمير المؤمنين بحضرة من حضره، أشهدهم جميعًا على نفسه أنه يشهد هو، ومن حضره أن الله عز وجل وحده لا شريك له في ملكه ولا مدبر لأمره غيره، وأنه خالق، وما سواه مخلوق، ولا يخلو القرآن أن يكون شيئًا له مثل كل شيء لا شيء مثله تبارك وتعالى، وجاء في وسط الوصية: «يا أبا إسحاق، ادن مني، واتعظ بما ترى، وخذ بسيرة أخيك في خلق القرآن»[١].

وكان لهذه الوصية أثرها في إشعال نار الفتنة، فزادت ويلاتها واتسع نطاقها

(١) نقلاً من كتاب ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص ٤٧.

واصطلى بنارها أجلة الفقهاء والزهاد والمحدثين، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل. وذاك في عهد المعتصم، والواثق. وقبل أن نبين ذلك ننقل المراسلات التي جرت بين المأمون، ونائبه في بغداد، ففيها حجته فيما يقول ويدعو إليه، وفيها إجابة أحمد، ثم تهديد المأمون، وها هى تلك الكتب كما رواها ابن الأثير عن الطبري.

كتاب المأمون الأول

إلى عامله ببغداد إسحاق بن إبراهيم

وكانت الخطوة الأولى التي خطاها المأمون ليضمن انصياع رعيته وتسليمها بالنحلة التي انتحلها وهي: خلق القرآن أنه أرسل كتابًا إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه في بغداد، وهو ابن عم طاهر بن الحسين، وقد أمره فيه - كما تقدم - أن يشخص لديه القضاة والمحدثين وأن يمتحنهم في موضوع خلق القرآن. وهاك صورة هذا الكتاب: «أما بعد: فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم: الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التى أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين، أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والإقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر، من حشو الرعية وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده، والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير، والتذكر وذلك أنهم ساروا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه، وقد قال الله عز وجل في محكم كتابه، الذي جعله لما في الصدور شفاء وللمؤمنين رحمة وهدى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1] فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[2]، وقال عز وجل: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾[3] فأخبر أنه

(١) سورة يوسف، من الآية ٢.

(٢) سورة الأنعام، من الآية ١.

(٣) سورة طه، من الآية ٩٩.

قصص لأمور أحدثه بعدها، وتلا به متقدمها، وقال: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾[1]، وكل محكم مفصّل فله محكم مفصّل والله محكم كتابه ومفصله، فهو خالقه ومبتدعه، ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السنة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم يرد عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيئ آرائهم تزينًا بذلك عندهم، وتصنعًا للرئاسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجة إلى ضلالتهم فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دغل دينهم، ونغل[2] أديمهم، وفساد نياتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم، وقد أخذ عليهم ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها، فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورءوس الضلالة، المنقوصون من التوحيد حظًا، والمخسوسون[3] من الإيمان نصيبًا وأوعية الجهالة وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه، والمائل على أعدائه من أهل دين الله وأحق من يتهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا علمه، فإنه لا عمل إلا بعد يقين، ولا يقين إلا بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد، ومن عمى عن رشده وحظه من الإيمان بالله وتوحيده كان عما سوى ذلك من عمله، والقصد في شهادته أعمى وأضل سبيلاً، ولعمر أمير المؤمنين

---

(١) سورة هود، آية ١.

(٢) نغل الأديم نَغَلاً: عفِن وفسد في الدباغ، انظر: المعجم الوجيز لمجمع اللغة العربية مادة: نغل، ص ٦٢٥.

(٣) الخسيس الدنيء، وقد خس يخس بالفتح خسة وخساسة واستخسه عده خسيسًا. مختار الصحاح.

أن أحجى الناس بالكذب في قوله وتخرص الباطل في شهادته، من كذب على الله ووحيه ولم يعرف الله حقيقة معرفته، وأن أولاهم برد شهادته في حكم الله ودينه من رد شهادة الله على كتابه، وبهت حق الله بباطله، فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك فابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته، بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك، ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث، ولم يره، والامتناع من توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك، ثم أشرف عليهم، وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلا بشهادة أهل البصائر في الدين، والإخلاص للتوحيد، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إن شاء الله»[1].

كتب في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ

الكتاب الثاني:

ثم كتب المأمون كتابًا ثانيًا إلى إسحاق بن إبراهيم، حاكم العراق، في إشخاص سبعة من وجوه المحدثين ببغداد، حتى يتولى امتحانهم بنفسه، ولعل المأمون رأى أنهم إن حضروا أمامه وجهًا لوجه، كان ذلك أرهب لهم، فيما يقول، وإذا ما ظفر الخليفة بانقياد هؤلاء السبعة، لم يكن هناك ما يخشاه ممن كان من المحدثين والفقهاء أقل شأنًا وأدنى منزلة، وفي البداية كان اسم أحمد بن حنبل مدرجًا بين أسماء أولئك السبعة المشار إليهم آنفًا. ولكن أحمد بن أبي دؤاد، نصح باستبعاده، لأنه يعرف صلابته وثباته، فلم يكن من الحكمة أن يكون بينهم، ومن المحتمل ألا يكون الإمام أحمد إذ ذاك معروفًا بشدة المعارضة، وأن شهرته في هذا أتت بعد هذا التاريخ.

(١) الكامل لابن الأثير، جـ٥، ص ٢٢٢، ٢٢٣، الطباعة المنيرية سنة ١٣٤٧هـ.

وقد أثبتت المصادر، أنهم لما حضروا امتحنهم المأمون، وسألهم، فأجابوا جميعًا، أن القرآن مخلوق، وبعد أن نال بغيته من إجابتهم، ردهم إلى عامله إسحاق بن إبراهيم بمدينة السلام، حيث أمره أن يشهر أمرهم وقولهم، وأن يجيبوا بما أجابوا به الخليفة، في حضرة الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث. فأقروا بمثل ما أجابوا به المأمون فخلى سبيلهم.

الكتاب الثالث:

وكتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم.

«أما بعد .. فإن من حق الله على خلفائه في أرضه، وأمنائه على عباده الذين ارتضاهم لإقامة دينه، وحملهم رعاية خلقه وإمضاء حكمه وسننه، والإتمام بعدله في بريته أن يجهدوا لله أنفسهم، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم، ويدلوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم، والمعرفة التي جعلها فيهم، ويهدوا إليه من زاغ عنه، ويردوا من أدبر عن أمره، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم، ويقفوهم على حدود إيمانهم، وسبيل فوزهم، وعصمتهم ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم، ومشتبهاتها عليهم، بما يدفعون الريب عنهم، ويعود بالضياء والبينة على كافتهم، وأن يؤثروا ذلك من إرشادهم، وتبصيرهم إذ كان جامعًا لفنون مصانعهم، ومنتظمًا لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم، ويتذكروا ما الله مرصد من مساءلتهم عما حملوه، ومجازاتهم بما أسلفوه وقدموا عنده، وما توفيق أمير المؤمنين إلا بالله وحده، وحسبه الله وكفى به، ومما بينه أمير المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره، وجليل ما يرجع في الدين من وكفه وضرره ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله إمامًا لهم، وأثرًا من رسول الله وصفيه محمد ﷺ بإقبالهم، واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقًا، فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به عن خلقه، وتفرد بجلالته، من ابتداع الأشياء كلها بحكمته، وإنشائها بقدرته، والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ أولاها، ولا يدرك مداها وكان كل شيء دونه خلقًا من خلقه، وحدثا هو المحدث له، وإن كان القرآن

ناطقًا به ودالاً عليه، وقاطعًا للاختلاف فيه، وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق، إذ كان كلمة الله. والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾(1)، وتأويل ذلك، إنا خلقناه، كما قال جل جلاله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾(2)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11)﴾(3)، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾(4)، فسوى عز وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شبه الصنعة، وأخبر أنه جاعله وحده، فقال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)﴾(5)، فقال: ذلك على إحاطة الله بالقرآن، ولا يحاط إلا بمخلوق، وقال لنبيه ﷺ: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16)﴾(6)، وقال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾(7)، وقال: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ﴾(8)، وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾(9) ثم أكذبهم على لسان رسوله، فقال لرسوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾(10) فسمى الله تعالى القرآن قرآنًا، وذكرًا، وإيمانًا، ونورًا، وهدى، ومباركًا، وعربيًا وقصصًا، فقال: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ﴾(11). وقال: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾(12)،

---

(1) سورة يوسف، من الآية ٢.
(2) سورة الأعراف، من الآية ١٨٩.
(3) سورة النبأ، الآيتان ١٠، ١١.
(4) سورة الأنبياء، من الآية ٣٠.
(5) سورة البروج، الآيتان ٢١، ٢٢.
(6) سورة القيامة، آية ١٦.
(7) سورة الأنبياء، من الآية ٢.
(8) سورة الأعراف، من الآية ٣٧.
(9) سورة الأنعام، من الآية ٩١.
(10) سورة الأنعام، من الآية ٩١.
(11) سورة يوسف من الآية ٣.
(12) سورة الإسراء، من الآية ٨٨.

وقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[1]، وقال: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾[2] فجعل له أولاً وآخراً، ودل عليه أنه محدود مخلوق، وقد عظم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الثلم في دينهم والحرج في أمانتهم، وسهلوا السبل لعدو الإسلام، واعترفوا بالتبديل والإلحاد على قلوبهم حتى عرفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده، وشبهوه به، والأشباه أولى بخلقه، وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظًا في الدين، ولا نصيبًا من الإيمان واليقين، ولا يرى أن يحل أحدًا منهم محل الثقة في أمانة، ولا عدالة ولا شهادة، ولا صدق في قول، ولا حكاية، ولا تولية لشيء من أمر الرعية، وإن ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم، فإن الفروع مردودة إلى أصولها، ومحمولة في الحمد والذم عليها. ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمر الله به، من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً وعن الرشد في غيره أعمى وأضل سبيلاً.

فاقرأ على جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به إليك، وأنصصهما عن علمهما في القرآن، وأعلمهما أن أمير المؤمنين لا يستعين على شيء من أمور المسلمين إلا بمن وثق بإخلاصه وتوحيده وأنه لا توحيد إلا لمن يقر بأن القرآن مخلوق، فإن قالا، بقول أمير المؤمنين في ذلك، فتقدم إليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصهم عنه قولهم في القرآن، فمن لم يقل منهم إنه مخلوق أبطلا شهادته، ولم يقطعا حكمًا بقوله، وإن ثبت عفافه بالقصد والسداد في أمره، وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة، وأشرف عليهم إشرافًا يزيد الله به ذا البصيرة في بصيرته، ويمنع المرتاب من إغفال دينه، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون منك في ذلك إن شاء الله[3].

---

(١) سورة هود، من الآية ١٣.

(٢) سورة فصلت، من الآية ٤٢.

(٣) الكامل لابن الأثير، جـ٥، ص ٢٢٣ وما بعدها، الطبعة المنيرية ١٣٥٧هـ.

أثر الكتاب الثالث:

وليس في هذا الكتاب جديد إلا التوسع في الحجة والبرهان، والأمر بالوسع في امتحان الناس، وتقرير أن من لا يقول بخلق القرآن لا يصلح لتولي عمل ما، ولذلك رأينا إسحاق بن إبراهيم بعد هذا الكتاب يجمع كثيرًا من الفقهاء، والحكام والمحدثين ويمتحنهم، فالفقهاء يتولون الفتيا، والحكام يتولون الحكم والمحدثون يتولون التعليم، وكلها أمور لا يريد المأمون أن يتولاها إلا من قال بخلق القرآن[1].

وقد أخذ إسحاق بن إبراهيم في الامتحان عقب وصول ذلك الكتاب، ويحسن أن نبين كيف كانت الإجابة ثم تعليق المأمون عليها ثم بعد ذلك نبين كيف كانت المحنة المادية.

وقد نفذ إسحاق بن إبراهيم الأوامر التي تلقاها في كتاب المأمون، فأحضر جماعة من مشاهير الفقهاء والحكام والمحدثين، وهم: بشر بن الوليد الكندي، وعلي بن مقاتل، والفضل بن غانم، والذيال بن الهيثم، وسجادة، والقواريري، وأحمد بن حنبل، وقتيبة، وسعدويه الواسطي، وعلي بن الجعد، وإسحاق بن أبي إسرائيل، وابن الهرش، وابن علية الأكبر، ويحيى بن عبد الرحمن العمري، وشيخًا آخر من ولد عمر بن الخطاب كان قاضي الرقة، وأبا نصر التمار، وأبا معمر القطيعي، ومحمد بن حاتم بن ميمون، ومحمد بن نوح المضروب، وابن الفرخان، وجماعة منهم النضر بن شميل، وابن علي بن عاصم، وأبو العوام البزاز، وابن شجاع، وعبد الرحمن بن إسحاق فأدخلوا جميعًا على إسحاق.

وابتدأ الامتحان بقراءة كتاب المأمون مرتين حتى فهموه ثم دار الحوار على النحو التالي:

قال لبشر بن الوليد: ما تقول في القرآن؟

فقال: قد عرَّفت مقالتي أمير المؤمنين غير مرة.

قال: فقد تجدد من كتاب أمير المؤمنين ما ترى.

---

(١) راجع ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٧٢، الطبعة السادسة.

فقال: أقول، القرآن كلام الله.

قال: لم أسألك عن هذا أمخلوق هو؟

قال : الله خالق كل شيء.

قال: فالقرآن شيء؟

قال: نعم.

قال: فمخلوق هو؟

قال: ما أحسن غير ما قلت لك وقد استعهدت أمير المؤمنين أن لا أتكلم فيه وليس عندي غير ما قلت لك.

فأخذ إسحاق رقعة فقرأها عليه، ووقفه عليها فقال: أشهد أن لا إله إلا الله أحد فرد، لم يكن قبله شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه في معنى من المعاني، ووجه من الوجوه، قال: نعم: قال للكاتب: اكتب ما قال.

ثم قال لعلي بن مقاتل: ما تقول؟ قال: قد سمعت كلامي لأمير المؤمنين في هذا غير مرة، وما عندي غيره، فامتحنه بالرقعة، فأقر بما فيها، ثم قال له: القرآن مخلوق؟، قال: القرآن كلام الله، قال: لم أسألك عن هذا. قال: القرآن كلام الله، فإن أمرنا أمير المؤمنين بشيء سمعنا وأطعنا، فقال للكاتب: اكتب مقالته، ثم قال للذيال نحواً من مقالته لعلي بن مقاتل، فقال مثل ذلك.

ثم قال لأبي حسان الريادي ما عندك؟ قال: سل عما شئت، فقرأ عليه الرقعة فأقر بما فيها. ثم قال: ومن لم يقل هذا القول فهو كافر، فقال: القرآن مخلوق هو؟ قال: القرآن كلام الله، والله خالق كل شيء، وأمير المؤمنين إمامنا وبه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا فصار يقيم حجنا وصلاتنا ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته فإن أمرنا ائتمرنا، وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا.

قال إسحاق: القرآن مخلوق هو؟ فأعاد عليه أبو حسان مقالته، قال إسحاق: إن هذه مقالة أمير المؤمنين، فرد أبو حسان: قد تكون مقالة أمير المؤمنين، ولا يأمر

بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتني به فإنك الثقة فيما أبلغتني عنه، قال: ما أمرني أن أبلغك شيئًا قال أبو حسان: وما عندي إلا السمع والطاعة فأمرني أأتمر. فقال: ما أمرني أن آمرك وإنما أمرني أن أمتحنك.

وجاء دور امتحان أحمد بن حنبل، فقال له إسحاق ابن إبراهيم: ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله. قال: أمخلوق هو؟ قال: كلام الله ما أزيد عليها فامتحنه بما في الرقعة، فلما أتى إلى ﴿ليس كمثله شيء﴾ قرأ ﴿وهو السميع البصير﴾ وأمسك عن ولا ويشبهه شيء في خلقه في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه، فاعترض عليه ابن البكاء الأصغر فقال: أصلحك الله، إنه يقول: سميع من أذن وبصير من عين. فقال إسحاق لأحمد: ما معنى قولك سميع بصير؟ قال: هو كما وصف نفسه. قال: فما معناه؟ قال: لا أدري هو كما وصف نفسه. وقد كان أحمد حازمًا ثابتًا في التمسك بإقراره أن القرآن كلام الله، ولم يزد شيئًا للتقريب بين الرأيين وللتسليم بمذهب الخليفة.

أما أولئك الذين امتحنوا بعد ذلك، فقد اقتدوا بأحمد بن حنبل، فيما عدا قتيبة، وعبيد الله بن محمد بن الحسين، وابن علية الأكبر، وابن البكاء، وعبد المنعم ابن إدريس بن بنت وهب بن منبه، والمظفر بن مرجى ورجلاً من ولد عمر بن الخطاب قاضي الرقة. وابن الأحمر فأما ابن البكاء الأكبر فإنه قال: القرآن مجعول لقول الله عز وجل ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1]، والقرآن محدث لقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[2]. قال له إسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم، قال: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق، ولكنه مجعول. فكتب مقالته[3].

فلما فرغ إسحاق من امتحان جميع الفقهاء الآخرين، اعترض ابن البكاء

---

(١) سورة يوسف، من الآية ٢.

(٢) سورة الأنبياء، من الآية ٢.

(٣) الكامل لابن الأثير، جـ٥، ص ٢٢٤ وما بعدها، الطباعة المنيرية.

الأصغر مشيراً إلى وجوب امتحان القاضيين اللذين نفترض أنهما عبد الرحمن بن إسحاق، وجعفر بن عيسى، فقال حاكم بغداد إنهما يدينان بمقالة أمير المؤمنين فاقترح ابن البكاء الأصغر قائلاً بأنهما لو أمرا بالإفصاح عن رأيهما لتيسر إبلاغ أمير المؤمنين مقالتهما نيابة. غير أن حاكم بغداد، كان قد عزم فيما يبدو الامتناع عن امتحان القاضيين لكي يجنب أحدهما وهو عبد الرحمن بن إسحاق الذي أرجح أنه كان ولده، ما عسىٰ أن يتعرض له عند امتحانه من فضول ومهانة. فلم يزد إسحاق على قوله للمسائل، بأنه إن شهد عندهما بشهادة فسيعلم مقالتهما[1].

فلما فرغ من امتحان القوم، وكتب مقالاتهم، ووجهت إلى المأمون مكث القوم تسعة أيام ثم دعا بهم إسحاق ليسمعهم رد الخليفة في أمرهم وها هو ذا.

الكتاب الرابع:

بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد: فقد بلغ أمير المؤمنين كتابك، جواب كتابه، كان إليك فيما ذهب إليه متصنعة أهل القبلة، وملتمسوا الرياسة فيما ليسوا له بأهل، من أهل الملة، من القول في القرآن، وأمرك به أمير المؤمنين من امتحانهم، وتكشيف أحوالهم، وإحلالهم محالهم، تذكر إحضارك جعفر بن عيسى، وعبد الرحمن بن إسحاق، عند ورود كتاب أمير المؤمنين، مع من أحضرت، ممن كان ينسب إلى الفقه، ويعرف بالجلوس للحديث، وينصب نفسه للفتيا بمدينة السلام (بغداد) وقراءتك عليهم كتاب أمير المؤمنين، ومسألتك إياهم عن اعتقادهم في القرآن، والدلالة لهم على حظهم، وإطباقهم على نفي التشبيه، واختلافهم في القرآن، وأمرك من لم يقل منهم إنه مخلوق، بالإمساك عن الحديث، والفتوى في السر والعلانية، وتقدمك إلى السندي، وعباس مولى أمير المؤمنين بما تقدمت به فيهم إلى القاضيين، بمثل ما مثل لك أمير المؤمنين من امتحان من يحضر مجالسهما من الشهود، وبث الكتب إلى القضاة في النواحي من عملك، بالقدوم عليك، لتحملهم وتمتحنهم على ما حدّه أمير المؤمنين، وتثبيتك في آخر الكتاب أسماء من

(١) أحمد بن حنبل والمحنة، تأليف ولتر باتون وترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ١١٨، طبعة دار الهلال.

حضر ومقالاتهم. وفهم أمير المؤمنين ما اقتصصت وأمير المؤمنين يحمد الله كثيرًا، كما هو أهله، ويسأله أن يصلي على عبده ورسوله محمد ﷺ، ويرغب إلى الله في التوفيق لطاعته، وحسن المعونة على صالح نيته برحمته.

وقد تدبر أمير المؤمنين ما كتبت به من أسماء من سألت عن القرآن، وما رجع إليك فيه كل امرئ منهم، وما شرحت من مقالتهم.

«فأما ما قال المغرور بشر بن الوليد في نفي التشبيه، وما أمسك عنه من أن القرآن مخلوق، وادعى من تركه الكلام في ذلك، واستعهاده أمير المؤمنين، فقد كذب بشر في ذلك وكفر، وقال الزور والمنكر، ولم يكن جرى بين أمير المؤمنين وبينه في ذلك ولا في غيره عهد ولا نظر، أكثر من إخباره أمير المؤمنين من اعتقاده كلمة الإخلاص[1] والقول بأن القرآن مخلوق. وأنصصه عن قوله في القرآن واستتبه منه، فإن أمير المؤمنين يرى أن تستتيب من قال بمقالته، إذا كانت تلك المقالة، الكفر الصراح والشرك المحض عند أمير المؤمنين. فإن تاب منها، فأشهر أمره وأمسك عنه. وإن أصر على شركه، ودفع أن يكون القرآن مخلوقًا بكفره وإلحاده، فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه[2].

وكذلك إبراهيم بن المهدي، فامتحنه بمثل ما تمتحن به بشرًا، فإن كان يقول بقوله، وقد بلغت أمير المؤمنين عنه بوالغ. فإن قال: إن القرآن مخلوق. فأشهر بقوله أمره واكشفه، وإلا فاضرب عنقه، وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه، إن شاء الله.

وأما علي بن أبي مقاتل فقل له: ألست القائل لأمير المؤمنين: إنك تحلل وتحرم والمتكلم له بمثل كلمته به، مما لم يذهب عنه ذكره.

وأما الذيال بن الهيثم، فأعلمه أنه كان في الطعام الذي كان يسرقه في الأنبار[3] وفيما يستولى عليه من أمر مدينة أمير المؤمنين أبي العباس ما يشغله، وأنه

---

(١) أي الإيمان بوحدانية الله.

(٢) انظر كتاب أحمد بن حنبل والمحنة، لباتون، طبعة دار الهلال، ص ١١٨ وما بعدها.

(٣) نبر الشيء رفعه وبابه ضرب، ومنه سمي المنبر، وأنبار الطعام واحدها نبر مثل سدر، ومعنى الأنبار جماعة الطعام من البر والتمر والشعير، مختار الصحاح (نبر).

لو كان مقتفيًا آثار سلفه، وسالكًا مناهجهم ومحتذيًا سبيلهم، لما خرج إلى الشرك بعد إيمانه.

وأما أحمد بن يزيد المعروف بأبي العوام، وقوله إنه لا يحسن الجواب في القرآن، فأعلمه أنه صبي في عقله لا في سنه، وإنه وإن كان لا يحسن الجواب في القرآن فسيحسنه إذا أخذه التأديب، ثم إن لم يفعل كان السيف من وراء ذلك، إن شاء الله.

وأما أحمد بن حنبل، وما تكتب عنه، فأعلمه أن أمير المؤمنين قد عرف فحوى تلك المقالة، وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها.

وأما الفضل بن غانم فأعلمه أنه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر وما اكتسب من الأموال في أقل من سنة، وما شجر بينه وبين المطلب بن عبد الله في ذلك، فإن من كان شأنه شأنه، وكانت رغبته في الدينار والدرهم رغبته، فليس بمستنكر أن يبيع إيمانه طمعًا فيهما، وإيثارًا لعاجل نفعهما وأنه مع ذلك القائل لعلي ابن هشام ما قال ، والمخالف له فيما خالف فيه، فما الذي حال به عن ذلك، ونقله إلى غيره.

وأما الزيادي، فأعلمه أنه كان منتحلاً لأول دعي كان في الإسلام خولف فيه حكم رسول الله ﷺ، وكان جديرًا أن يسلك مسلكه فأنكر أبو حسان أن يكون مولى لزياد أو يكون مولى لأحد من الناس، وذكر أنه إنما نسب إلى زياد الأمر من الأمور.

وأما المعروف بأبي نصر التمار، فإن أمير المؤمنين شبه خساسة عقله بخساسة متجره. وأما الفضل بن الفرخان فأعلمه أنه يحاول بالقول الذي قاله في القرآن أخذ الودائع التي أودعها إياه عبد الرحمن بن إسحاق وغيره، تربصًا بمن استودعه وطمعًا في الاستكثار لما صار في يده، ولا سبيل عليه عن تقادم عهده، وتطاول الأيام به، فقل لعبد الرحمن بن إسحاق لا جزاك الله خيرًا عن تقويتك مثل هذا وائتمانك إياه، وهو معتقد للشرك، منسلخ من التوحيد.

وأما محمد بن حاتم، وابن نوح، والمعروف بأبي معمر، فأعلمهم أنهم

مشاغيل بأكل الربا، عن الوقوب عن التوحيد، وأن أمير المؤمنين لو لم يستحل محاربتهم في الله ومجاهدتهم، إلا لإربائهم، وما نزل به كتاب الله في أمثالهم. لاستحل ذلك، فكيف بهم وقد جمعوا مع الإرباء شركًا، وصاروا للنصارى مثلاً.

وأما سعدويه الواسطي فقل له: قبح الله رجلاً بلغ به التصنع للحديث والتزين به، والحرص على طلب الرياسة فيه، أن يتمنى وقت المحنة فيقول بالتقرب بها: متى يمتحن، فيجلس للحديث. وأما المعروف بسجادة، وإنكاره أن يكون سمع من كان يجالس أهل الحديث وأهل الفقه، القول بأن القرآن مخلوق، فأعلمه أنه في شغله بإعداد النوى، وحكه لإصلاح سجادته، وبالودائع التي دفعها إليه علي بن يحيى وغيره ما أذهله عن التوحيد وألهاه، ثم سله كان يوسف بن أبي يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه، إن كان شاهدهما وجالسهما.

وأما القواريري ففيما تكشف من أحواله، وقبوله الرشا والمصانعات ما أبان عن مذهبه، وسوء طريقته وسخافة عقله ودينه، وقد انتهى إلى أمير المؤمنين أن يتولى جعفر بن عيسى الحسني مسائله فتقدم إلى جعفر بن عيسى في رفضه، وترك الثقة به، والاستنامة إليه.

وأما يحيى بن عبد الرحمن العمري، فإن كان من ولد عمر بن الخطاب فجوابه معروف. وأما محمد بن الحسن بن علي بن عاصم فإنه لو كان مقتديًا بمن مضى من سلفه ينتحل النحلة التي حكيت عنه، وأنه بعد صبي يحتاج إلى تعليم، وقد كان أمير المؤمنين وجه إليك المعروف بأبي مسهر، بعد أن نصه أمير المؤمنين عن محنته في القرآن، فجمجم عنها، ولجلج فيها حتى دعا له أمير المؤمنين بالسيف فأقر ذميمًا فأنصصه عن إقراره، فإن كان مقيمًا عليه، فأشهر ذلك وأظهره إن شاء الله، ومن لم يرجع عن شركه ممن سميت لأمير المؤمنين في كتابك. وذكره أمير المؤمنين لك أو أمسك عن ذكره في كتابه هذا، ولم يقل إن القرآن مخلوق بعد بشر ابن الوليد ، وإبراهيم بن المهدي، فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم، وحراستهم في طريقهم، حتى يؤديهم إلى عسكر أمير المؤمنين، ويسلمهم إلى من يؤمر بتسليمهم إليه، لينصهم أمير المؤمنين فإن لم

يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعًا إلى السيف إن شاء الله ولا قوة إلا بالله.

وقد أسرع المأمون بإرسال هذا الكتاب غير منتظر اجتماع البريد فجمعهم إسحاق ثانية، وكانوا نحوًا من ثلاثين قاضيًا ومحدثًا وفقيهًا، فأعاد امتحانهم وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين، فأقروا بأن القرآن مخلوق.

وقد ذكر ابن الجوزي في المناقب أن الإمام أحمد كان رجلاً لينًا، فلما رأى الناس يجيبون انتفخت أوداجه واحمرت عيناه، وذهب ذلك اللين الذي كان فيه فقلت إنه قد غضب لله.

وأنه عندما قيل له: يا أبا عبد الله ألا ترى الحق كيف ظهر عليه الباطل، قال: كلا. إن ظهور الباطل على الحق أن تنتقل القلوب من الهدى إلى الضلال وقلوبنا لازمة للحق[1].

بواعث المحنة وأسبابها:

أما عن البواعث والأسباب التي حملت المأمون في أمر المحنة إلى ارتكاب ما ارتكب من الإيذاء والاضطهاد، ونقل العلماء في مهانة واحتقار مغلولين مقيدين، يثقلهم الحديد حتى يموت أحدهم شهيدًا وهو ابن نوح، ويبقى أحمد على ضعف بنيته إذ في نفسه عزيمة، وفي قلبه إيمان، وفيه صبر وجلد.

أقول: إن البواعث والأسباب الكامنة وراء المحنة نجدها ظاهرة معلنة في الكتب التي نقلناها آنفًا. فإن لغتها وما ورد بها من عنف وتقريع وسب وإهانة يجعلنا نرجح أن المأمون كان يرى أنه - وهو خليفة المسلمين - مسئول عن رعيته، ومن هنا فإنه مسئول عن توحيدهم.

والقول بقدم القرآن شبه إشراك، فيجب أن يرد الناس عنه كما يرد الكافر عن كفره، وأن الواجب على الخليفة أن يهدي من زاغ ويرد من أدبر، وأن ينهج لرعاياه سمت نجاتهم.

ويدلنا على ذلك أنه ورد في إحدى رسائل المأمون ما نصه «ومما تبينه أمير

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٣١٠ وما بعدها، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة.

المؤمنين برويته، وطالعه بفكره، فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من كفه وضرره، وما يناله المسلمون من القول في القرآن الذي جعله الله إمامًا لهم وأثرًا من رسول الله ﷺ في عقولهم إلا مخلوقًا .. فضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»[1].

وهذا القول يدل على أن المأمون، والمعتزلة معه، قد رأوا أن القول بقدم القرآن من شأنه أن ينتهي في نفوس العامة إلى الحكم بتعدد القدماء، وتعدد الآلهة في العبادة، وأن ذلك - ولا شك - إشراك بالله تعالى.

ومما يؤيد ذلك ويقويه، ويجعله أقرب إلى الحقيقة منه إلى مجرد الفرض والادعاء، ما كان شأن النصارى إذ حكموا بقدم عيسى بن مريم ثم عبدوه، فظن المأمون ومن معه من المعتزلة أن ذلك قد يؤدي إلى إضلال الأمة، كما ضل من قبل النصارى في عبادتهم عيسى عليه السلام، من ثم فقد حمل خصومه على ذلك بقوة السلطان.

ولعل المعتزلة، كانوا يؤملون من وراء انضمام المأمون لهم آمالاً واسعة فكانوا يودون أن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي، كما أن الإسلام دينها الرسمي، فإذا تم لهم ذلك، انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة، وبذلك يتحرر المسلمون في أفكارهم ولا يتقيد المشرعون منهم بنصوص الكتاب والسنة تقييد المحدّثين، وإنما يستعملون العقل ويزنون الأمور بالمصالح العامة، ولا يرجعون إلى نص إلا أن يكون قرآنًا أو حديثًا مجمعًا عليه.

ويتحرر المؤرخون من المسلمين، فيتعرضون للأحداث الإسلامية بعقل صريح ونقد حر، فيشرحون أعمال الصحابة والتابعين، ويضعونها في نفس الميزان الذي توزن به أعمال غيرهم من الناس[2].

تلك شبهتهم التي دفعتهم إلى ذلك، ولنا فيها رأي وهو أنه وإن سلم للمعتزلة ذلك، وكانت وجهة نظرهم في القضية تتجه إلى نفي الشركاء، وتعدد

(١) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٧١، الطبعة السادسة مكتبة النهضة.
(٢) المرجع السابق، ص ١٩٦.

الآلهة - كما يقولون - وهي - بلا شك - نظرة تتسم بالإخلاص في الدفاع عن العقيدة وتحرر أفكار المسلمين، فلن نسلم لهم أسلوب الاضطهاد والأذى اللذين لا نجد مبرراً لهما في نظرنا.

فقد أنزلوا الأذى بمخالفيهم، وخصوصًا أهل التقى والفضل أمثال الإمام أحمد بن حنبل وغيره، حتى كان ذلك موضع نقد أخذه الناس عليهم في عصر الإمام أحمد، وشاركهم في ذلك بعض من كان على رأيهم، حتى اضطر الجاحظ المعتزلي الذي كان معاصراً للإمام أحمد إلى الدفاع عن ذلك الابتلاء والنكال الذي أوقعه المعتزلة بخصومهم فقال: «وبعد فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار، ولو كان كل كشف هتكًا، وكل امتحان تجسسًا لكان القاضي أهتك الناس لستر، وأشد الناس تتبعًا لعورة»[1].

وهذا الكلام ينطوي على قدر غير قليل من السفسطة والمغالطات، فإنه إذا كان مثل الإمام أحمد من أهل التهمة فأين هم أهل الفضل والتقى ؟

رأي الإمام أحمد في قضية خلق القرآن:

وإذا نظرنا إلى هذه القضية من جهة الاحتياط في الدين والمحافظة على العقيدة، وصونها عن الشطحات الفلسفية والمتاهات العقلية التي تردى فيها المعتزلة، فإننا نرى أن موقف الإمام أحمد حيالها جدير بالإجلال والإكبار، لأنه يرى أن مثل هذه القضية ليست مجالاً للمناقشة، فهو لا يبيح لنفسه ولا لغيره أن يخوض فيها لا سلبًا ولا إيجابًا، ولا يجمل بالمسلم أن يبحث فيها بعقله، لأنه لم يؤثر عن السلف كلام بخصوصها، وهذا يوضح لنا مسلكه في كثير من أمور الدين وما يتصل بالعقيدة، وهو أنه كان يؤثر الاتباع ويكره الابتداع ولا يخوض إلا فيما خاض فيه السلف من الصحابة والتابعين.

ولعل الإمام أحمد، كان يرى أن التعبير عن القرآن بأنه مخلوق، تعبير مريب

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ لعبيد الله بن حسان نقلاً عن كتاب ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص ٦٢، طبعة دار الفكر العربي.

ينزل القرآن منزلة المخلوقات في العرف العام، وقد يتبادر إلى ذهن السامع معنى الاختلاق، فوجب أن يسد هذا الباب بتاتًا، حفظًا لدين العامة، وهم السواد الأعظم في الأمة، ولذلك فإنه كان إذا سئل عن ذلك لم يقل: إنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق ولا يزيد عن قوله: إنه كلام الله، وزاده إيمانًا بذلك أنها مسألة لم تثر في عهد النبي ﷺ ولا صحابته، فما الداعي إلى إثارتها الآن؟ وقد كان إيمان النبي ﷺ والصحابة والتابعين موفورًا من غير هذه المسألة والقول فيها بنفي أو إثبات.

من أجل هذا كان الإمام أحمد يكره من يتكلم في المسألة، فقد روي أنه قيل للكرابيسي: ما تقول في القرآن؟ فقال: لفظك به مخلوق، فروي هذا لأحمد بن حنبل فقال: هذه بدعة، وروي أن السائل، رجع إلى الكرابيسي ونقل له قول: أحمد واستنكاره، فقال الكرابيسي: إذا فتلفظك بالقرآن غير مخلوق، فرويت لأحمد فأنكر ذلك أيضًا، وقال: هذه بدعة.

وعلق السبكي على ذلك بقوله: «وهذا يدلك على أن أحمد إنما أشار بقوله: «هذه بدعة» إلى الكلام في أصل المسألة، والسلف لم يكونوا ينكرون أن لفظنا حادث، وأن سكوتهم إنما هو عن الكلام في ذلك لا عن اعتقاده، وقال في موضع آخر: «السر في ذلك تشديدهم في الخوض في علم الكلام خشية أن يجرهم الكلام فيه إلى ما لا ينبغي وليس كل علم يفصح به»[1].

ويتفق ذلك مع رأي ابن تيمية الذي يقول فيه: الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة، أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وأن هذا القرآن الذي يقرؤه الناس بأصواتهم فإن الكلام كلام الباري، والصوت صوت القارئ، والقرآن جميعه كلام الله حروفه ومعانيه[2].

لذلك أنكر الإمام أحمد القول بخلق القرآن، لأنه لا يتفق مع مذهب أهل السنة، وبرهن على قوته وثباته على ما يعتقد أنه الحق، ووقف شامخًا أمام جبروت الخلفاء العباسيين وأعوانهم من المعتزلة يدافع عن عقيدة السلف، لا يرهبه وعيد

(١) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ١٩٠، الطبعة السادسة، مكتبة النهضة.
(٢) فتاوى ابن تيمية، جـ١، ص ١٣٤.

ولا تهديد.

دور المأمون في المحنة:

تميل الروايات السنِّية عن المحنة إلى تبرئة الخلفاء العباسيين من أوزار حوادثها وتنسبها إلى من سار في ركابهم من علماء السوء مثل أحمد بن أبي دؤاد، ومحمد بن سماعة، وقد تأثر بها أحد الكتاب المعاصرين من أئمة الفقه الإسلامي[1].

ولكننا إذا حققنا هذا الرأي تحقيقًا تاريخيًا، لوجدنا ما يناقض هذ الرأي.

فأولاً: من المستبعد أن يكون أحمد بن أبي دؤاد قد أعد كتب المأمون الخاصة بالمحنة، ودفعها إليه قبل خروجه لغزو الروم في سنة ٢١٨هـ، أو أنها كتبت في بغداد في غياب المأمون، وزعم إسحاق بن إبراهيم أنها وردت من الخليفة.

ثانيًا: لا نجد في مصادرنا التاريخية ما يدل على أن المأمون أرسل كتب المحنة وهو مريض في بلاد الشام، بل إنه عندما بعث بها إلى عامله على بغداد كان سليمًا معافى، لأن تواريخ إرسالها تقع في أشهر ربيع الأول والثاني وجمادى الأولى وعشرين يومًا من جمادى الثانية، قد بدأ مرضه الذي توفي فيه في الأيام العشرة الأخيرة من جمادى الثانية، وكانت كتب المحنة قد أرسلت كلها إلى إسحاق بن إبراهيم قبل ابتداء مرضه بالحمى على نهر البدندون التي ظل يعاني منها إلى وفاته لاثنتي عشرة ليلة بقيت من رجب سنة ٢١٨هـ[2].

ثالثًا: أن المأمون لم يكن بحاجة إلى أن يكتب له أحمد بن أبي دؤاد كتب المحنة فقد كان لا يقل عن قاضي قضاته بصراً بعقائد الاعتزال، بل كان يفوقه في ثقافته الواسعة وإحاطته بعلوم الأوائل واشتغاله بالفلسفة والفلك، وقد أطنبت

---

(١) ذهب الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه « ابن حنبل : حياته وعصره آراؤه وفقهه ص ٥٩، ٦٠ إلى أن كتب المأمون الخاصة بالمحنة التى أرسلها وهو في شمالي الشام في غزوته للروم ، إلى إسحاق بن إبراهيم عامله على بغداد ، هي من إنشاء أحمد بن أبي داود، وقد رجح ذلك لدى المؤلف أن المأمون كان مريضًا ، وأنه يتسامى عما يحتويه كتاب منها من الطعن في الفقهاء والمحدثين وذر معايبهم رجلاً رجلاً.

(٢) تاريخ الطبرى ، جـ ١ ص ٢٩٥.

ـتب الأدب والتاريخ كثيراً في سعة علم المأمون، وحسبنا منها ما ذكره القاضي صاعد الأندلسي المتوفي سنة ٤٦٢هـ في كتابه طبقات الأمم حيث قال: «لما أفضت الخلافة إلى المأمون تمم ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخراجه من معادنه، بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة. فبعثوا إليه بما حضرهم من هذه الكتب، فاستجاد لها مهرة التراجمة، وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعلمها، فنفقت سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم لما كانوا يرونه من إحظائه لمنتحليها، واختصاصه لمقلديها، فكان يخلو بهم، ويأنس بمناظرتهم، ويلتذ بمذاكرتهم، فينالوا عنده المنازل الرفيعة، والمراتب السنية، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء، والفقهاء، والمحدثين، والمتكلمين، وأهل اللغة، والأخبار والمعرفة بالشعر، والنسب، فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة، وسنوا لمن بعدهم منهاج الطب ومهدوا أصول الأدب، حتى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها، وزمان اجتماع شملها»(١).

فلا يعقل أن يكون الخليفة وهو بمثل هذه الثقافة، والمشاركة الجادة في علوم مختلفة بحاجة إلى من يكتب له الكتب التي أرسلها بشأن المحنة، والتي آثر أن يأخذ الناس أخذ متعبد بها تصحيحًا لعقائدهم، وتقربًا إلى الله تعالى، فقد كان المأمون بحق مخلصًا في إيمانه بها والدعوة إليها، وإن اتسم فعله بالقبح والشناعة في سرد بيانات غير لائقة، لمن أخذ في المحنة فوصفهم باختلاس الودائع، وأكل الربا، وخساسة المتجر، وادعاء العلم وما إلى ذلك من البيانات الفاضحة، التي تضمنتها كتب المأمون بتلك المحنة العجيبة التي لم يسبقه في انتهاجها خليفة من خلفاء المسلمين.

ولا يقال إن مثل هذا الأسلوب المهين، لا يصدر من الخلفاء لأن مثل هذه

---

(١) طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي، ص ٧٥ وما بعدها، طبعة القاهرة بدون تاريخ.

البيانات كانت تسقى من جهاز للأخبار خاص لهذا الغرض، ابتدعه خلفاء بني العباس في صدر دولتهم، وكان يشرف عليه موظف كبير يسمى صاحب الخبر، يتحسس أخبار الناس ويستكشف دخائلهم مستعينًا بمختلف الأعوان من الرجال والنساء حاذقًا أريبًا فيما يتخذ من الخطط والوسائل لاستقاء البيانات من أجل سلامة الدولة وأمنها[1].

لقد كان من سياسة الدولة العباسية، إبان قوتها، أن تؤكد طابعها الديني فقربت إليها العلماء والفقهاء والمشتغلين بالعلوم الإسلامية، وكانت ترقب أيضًا حركات فريق منهم، ممن يؤدي اشتهارهم بالعلم والورع إلى تعلق الجماهير بهم إذ قد يؤثر ذلك في مركز الخلفاء، وقد يزعزع ولاء المسلمين لهم. فكان الخلفاء يهتمون بما يجري في حلقات الفقهاء والمحدثين، ويراقبون من يتعرض منهم بالنقد للنظام القائم. وقد يبطشون به أو يكتفون بتقصي معايبه أو وصمه بالنفاق والتماس السمعة[2]. وقد جاء في وصف المأمون لهم بأنهم من «متصنعة القبلة وملتمسي الرياسة فيما ليسوا له بأهل» بل إن عبارة الإتجار بالدين التي نظن أنها من التعبيرات الحديثة كانت من المعاني المعروفة في هذا العصر. وقد جاءت بالنص في كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى المعتصم عن أولئك الذين يدعون العلم، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين[3].

وكان من أثر هذا حدوث رد فعل عنيف إذ أنه حينما لجأ المأمون إلى سياسة العنف والبطش، أساء إلى مذهب المعتزلة بهذه السياسة وبهذا الميل، وكان المنصور أبعد نظرًا منه، فقد أدرك المنصور أن مركز الخلافة فوق الأحزاب وفوق المذاهب الدينية يستعين بكل المذاهب، ولا يخضع سلطانه لواحد منها. ولكن المأمون أراد أن يكون خليفة ومعلمًا في نفس الوقت، ونسي أن منصب الخلافة لا يتفق

(١) انظر مقدمة كتاب أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) المرجع الأسبق، ص ٢٦.

(٣) كتاب الكندي إلى المعتصم تحقيق الأهواني، ص ٨٢، طبعة القاهرة، ١٩٤٨م.

ومنصب المعلم، وفاته أن طبيعة الملك والخلافة إصدار الأوامر الحاسمة التي لا تحتمل جدلاً ولا مناقشة ووظيفة المعلم أن تطرح النظريات، ثم توضع على بساط البحث، فتارة تقبل وتارة ترفض، ومن ثم فإن المأمون حينما أصدر أمره بخلق القرآن، نراه قد صبغ هذه النظرية العلمية صبغة الأوامر الرسمية وعاقب مخالفيها معاقبة من يخالف أمرًا رسميًا، فكانت النتيجة إخفاقًا تامًا له ولمن وافقه من الخلفاء من بعده على مبدئه. وكانت إخفاقًا للمعتزلة لأنهم ربطوا أنفسهم به وبهم ورضوا عنه وعنهم وغامروا في الفتنة وتولوا أمر المحنة.

وبهذا ينتهي دور المأمون في محنة خلق القرآن.

وننتقل بعد ذلك لنتابع وقائع المحنة في عهد المعتصم والواثق والمتوكل حتى تتضح لنا أبعادها، ونعرف قدر الإمام في موقفه البطولي إزاء التحديات التي صاحبت المحنة ومقدار بلائه وصبره لنخلص بعد ذلك إلى حقيقة ثابتة لا تتغير عبر التاريخ، وهي أن المبادئ لا تفرض على الشعوب بقوة الحديد والنار.

فالعقيدة لا ينشرها التعذيب والإرهاب، وإنما تكون بالحكمة والإقناع قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[1]، وقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾[2].

المحنة في عهد المعتصم:

توافد جماعة المعتزلة - وعلى رأسهم أحمد بن أبي دؤاد - إلى قصر الخلافة بسامرا، حيث اتخذوا مجالسهم في مجلس الخليفة المعتصم. وجلس المعتصم في صدر المجلس تحف به كبار قواد الجند وقوفًا على رأسه، وكان مطرقًا تبدو عليه أمارات القلق والهم، ثم رفع رأسه، ونظر إلى أحمد بن أبي دؤاد وهو يقول: «هيه يا ابن أبي دؤاد: أما زلت مصرًا على رأيك في محنة هذا الرجل؟ فقال ابن أبي دؤاد: وقد أفزعه ما رأى على وجه الخليفة، وما سمع من كلامه الذي ينم عن رغبته في ترك أحمد بن حنبل بدون محنة: «إنه ضال مضل مبتدع، وإن ضلالته تلقى

(١) سورة النحل، آية ١٢٥.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩.

رواجًا بين العامة»، ثم سكت قليلاً وقال: «وماذا تقول لابن عمك رسول الله ﷺ: إذا قال لك يوم القيامة يعاتبك: تركت أحمد بن حنبل يلبس على الناس دين الله الذي تركه نقيًا صافيًا، ويدخل الزيغ على عقائدهم ويعلمهم أن الله يتكلم بجارحتين غير منزه عن التشبيه والتجسيد، وهل بعث ابن عمك إلا لينفي عن الله التشبيه والتجسيد؟ أقتله يا أمير المؤمنين ودمه في رقابنا. لقد غره حلم أخيك المأمون حتى اجترأ عليه، وقال عنه إنه فاجر، وها هو ذا بعد أن أمضى في سجنك وفي قبضتك ثمانية وعشرين شهراً يحكم على رسلك الذين ترسلهم إليه في السجن بأنهم كفرة، ويوشك - لو أمليت له - أن يرفع عقيرته بكفر أمير المؤمنين».

فتجهم وجه المعتصم لهذا القول وغاظه ما سمع، فاندفع الرجل قائلاً: «لقد ذهب إلى مناظرته يا أمير المؤمنين أحمد بن رباح، وأبو شعيب الحجاج لعله يرجع عن بدعته وكفره، وتلطف إسحاق بن إبراهيم فأخرجه من السجن وجعل المناظرة في داره بحضور رسول من قبله فلم يزده التلطف إلا إصرارًا وعنادًا، فلم يكن من إسحاق بن إبراهيم إلا أن رده إلى السجن مقيدًا بقيدين بعد أن كان مقيدًا بقيد واحد».

وعرضت عليه الكرامة في اليوم التالي، وأخرج من سجنه في قيديه الثقيلين إلى دار إسحاق حيث ناظره رسولا أمير المؤمنين فيما ناظراه به في اليوم السابق، ولكنه أصر على أن القرآن غير مخلوق، فأعاده إسحاق إلى السجن بقيد ثالث.

ثم أتيحت له الفرصة في اليوم الثالث ليرى مبلغ حلم أمير المؤمنين، فما كان لهذا الحلم من أثر إلا أنه قال لأحد الرسولين: «يا كافر، لقد كفرت»، فإذا تركناه يا أمير المؤمنين على ما هو عليه فما يمنعه غدًا من أن يقول هذا لمن هو أكبر من ذلك.

هذا إلى أن أنباء هذه المناظرات سرعان ما تتسرب إلى الخارج مبالغًا فيها، فيعجب بها العامة وينسجون حول المبالغات مبالغات، فيشتد الخطب وتعظم البلية».

قال المعتصم: لقد أمرت بإحضار هذا الرجل من بغداد، فأين هو؟ [1].

يدخل أحمد بن حنبل .. شيخ أسمر اللون، مديد القامة، قد قوسه مر السنين وإلحاح المحن، وتعاقب السفرات الطوال سيرًا على الأقدام، يجلله مشيب وقور، ويسطع من وجهه ورع صارم لا يلبث من يراه أن يتأثر به. خضب رأسه ولحيته وهو ابن ثلاث وستين سنة، خضابًا ليس بالقاني ثيابه غلاظ إلا أنها بيض، معتم وعليه إزار، ما رئي أحد أنظف ثوبًا منه ولا أشد تعاهدًا لنفسه في شاربه وشعر رأسه وبدنه[2].

ونظر المعتصم يتفرس في وجه القادم عليه، فإذا طلعة الشيخ تروعه بما لم يجد له مثيلاً في حياته، لقد أحس كأن قلبه يتحول في صدره من مكان إلى مكان، إن ابن أبي دؤاد على طول صحبته للخليفة وعلى غزارة علمه وبراعة منطقه لم يؤثر في نفسه قط بمثل ما أثرت طلعة ذلك الشيخ الجليل الورع، وارتعشت نبرات صوت الإمام المريض الهزيل وهو يحيي أمير المؤمنين: السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله وبركاته.

وأحس المعتصم كأن نبرة الصوت الجليل المرتعش تملأ قلبه هيبة، وتغسل الموجدة، فلم يتمالك أن قال للإمام: ادن.

فاستمر الإمام يدنو وهو يتعثر في أقياده، وكان قد ربطها في تكة سرواله وأمسك التكة بيده يرفع بها ثقل الأقياد عن قدميه، فلم يكن ذلك المنظر المهين الأليم مما يتلاءم مع الجلال البادي على الشيخ المهيب. فرق له المعتصم وزاد تأثره وقال: ادن. وما زال المعتصم يستدنيه حتى قال له: اجلس. فجلس أحمد، والقوم صامتون مأخوذون. فالتفت المعتصم إلى المعتزلة وقال: أليس قد زعمتم لي أنه شاب حديث السن، وهذا شيخ مكتهل[3]؟ ويأنس أحمد بعض الشيء إلى

(١) انظر المناقب، ص ٣١٩، والبداية والنهاية لابن كثير، جـ١، ص ٣٣٢، وحلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص١٩٧، وتاريخ الإسلام للذهبي، ص ٤٢ وما بعدها.

(٢) انظر تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٤٥، والأعلام للزركلي، وصفة الصفوة، جـ٢، ص ١٩٢.

(٣) انظر البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٣٣.

إنصاف المعتصم فيقول: أتأذن في الكلام؟ فيقول المعتصم: تكلم. فقال الإمام أحمد: إلام دعا ابن عمك رسول الله ﷺ؟ المعتصم: دعا إلى شهادة أن لا إله إلا الله. فقال الإمام أحمد: فأنا يا أمير المؤمنين، أشهد أن لا إله إلا الله[١].

فنزلت هذه الكلمات الصادقة العميقة على قلب المعتصم بردًا وسلامًا، وكأنه لم يسمع أحدًا ينطق بالشهادة بين يديه إلا اليوم، واستطرد الإمام بعد ذلك ليقول: إن هؤلاء يا أمير المؤمنين يدعونني أن أقول: إن القرآن مخلوق، وهو شيء لا أجده في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ.. يا أمير المؤمنين:

حدثنا يحيى بن سعيد عن شعبة قال: حدثني أبو حمزة قال: سمعت ابن عباس يقول: إن وفد عبد القيس لما قدموا على رسول الله ﷺ وسألوه عن الإيمان، فقال: «أتدرون ما الإيمان؟». قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وأن تعطوا الخمس من المغنم»[٢]. فالإيمان لا يتطلب شيئًا مما يدعيه هؤلاء من خلق القرآن.

وتحدر الإسلام الصافي الذي لا يشوبه كدر ولا تعقيد إلى قلب المعتصم الساذج من فم ذلك الإمام الورع الصادق فلم يتمالك المعتصم أن قال:

إني لم آمر فيك بشيء، ولولا أني وجدتك في يد من كان قبلي لما تعرضت لك. ثم أطرق قليلاً وكأنه قد ضجر من تلك الفلسفة التي يراد إدخالها على عقائد الناس وهو نفسه ليس منها في قليل ولا كثير، والتفت إلى عبد الرحمن بن إسحاق فقال له: ألم آمرك برفع المحنة؟[٣] فهتف الإمام في نفسه: «الله أكبر .. إن في هذا لفرجًا للمسلمين» وطار فرحًا ظانًا بأن هذا هو ما يقصده الخليفة حقًا، لتخليص رعاياه من هذا الاختبار البغيض.

بيد أن المعتصم أحس أنه لم ينصف المعتزلة بهذه العبارة، وقد أوصاه أخوه

---

(١) أحمد بن حنبل والمحنة لباتون، ص ١٣٧.

(٢) مسند الإمام أحمد، ص ٢٠٢.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٢٢.

المأمون بمناصرتهم وقمع ما عليه أحمد بن حنبل ومن معه. فاستدرك قائلاً لهم: ناظروه، كلموه .. ثم طلب الخليفة من عبد الرحمن بن إسحاق أن يشترك في كلامه ومناظرته فقال: يا عبد الرحمن كلمه، فقال عبد الرحمن: ما تقول في القرآن؟ فلم يرد عليه الإمام بإجابة مباشرة، بل يطرح عليه سؤالاً: ما تقول في علم الله؟ فلا يستطيع عبد الرحمن الإجابة وبهذه الحيلة استطاع الإمام أحمد أن يفحم خصومه، وأن يوقعهم في الحيرة والارتباك.

ويستطرد الإمام في عرض القضية فيقول: إن القرآن من علم الله، فمن زعم أن القرآن مخلوق، فقد زعم أن علم الله مخلوق، ومن قال بذلك فقد كفر، وأراد المعتزلة أن يوغروا صدر المعتصم فقالوا: لقد كفرنا وكفرك، فلم يلتفت المعتصم إلى تحريشهم. ثم ينبري عبد الرحمن بن إسحاق فيقول: إن الله كان في الأزل ولم يكن معه قرآن «فالقرآن مخلوق» فيرد الإمام على تلك الشبهة بقوله: لقد قلت إن القرآن علم الله، فإذا قال قائل كان الله ولا قرآن معه فكأنه قال كان الله ولا علم له.

واستشهد بعضهم بقول الله تعالى: ﴿هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] والقرآن أليس هو شيء؟ فقال الإمام في معرض الإجابة على ذلك، قال الله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[2] فدمرت إلا ما أراد الله؟ وساق آخر الآية القرآنية: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[3] وسأل قائلاً: أفيكون المحدث إلا مخلوقاً؟ فرد الإمام بالآية: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾[4] فالذكر هنا القرآن بخلاف تلك فليس فيها الألف واللام، وإذن فلا دليل يمكن استخلاصه من الآية لإثبات أن القرآن محدث.

واحتجوا بقول الله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ والقرآن شيء، فهو إذن مخلوق فأجاب الإمام بما يفيد بأن هذه الآية عامة أريد بها التخصيص، كقوله عن الريح

(١) سورة الأنعام، من الآية ١٠٢.
(٢) سورة الأحقاف، من الآية ٢٥.
(٣) سورة الأنبياء، من الآية ٢.
(٤) سورة ص، آية ١.

التي أهلك بها قوم هود: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[1] فهل دمرت كل شيء حقًا أو أنها لم تدمر إلا ما أراد الله؟.

وساق أحد المعتزلة حديث عمران بن حصين بأن الله خلق الذكر والذكر هو القرآن، وفيه دليل على أن القرآن مخلوق، وقد قرر النبي ﷺ ذلك في تلك الرواية، فرد الإمام أحمد. بأنه خاطئ، والرواية الصحيحة التي رويت عن عمران وغيره من ثقات أهل الحديث هي: «إن الله كتب الذكر».

وفحوى هذه الرواية التي صححها الإمام أحمد تؤدي إلى القول بأن القرآن وألفاظه ليست مخلوقة، أما الورق والجلد الذي هو كالسجل له، فمخلوق. ثم أوردوا حديثًا آخر، رواه ابن مسعود عن رسول الله ﷺ: ما خلق الله من جنة ولا نار، ولا سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي؟ وهذا صريح في أن آية الكرسي مخلوقة، وهي من القرآن. فأبطل هذه الشبهة بأن الخلق إنما وقع على الجنة والنار، والسماء والأرض، ولم يقع على القرآن[2].

وقد قيل بأن أحمد بن أبي دؤاد، لما عيل صبره قال للإمام أحمد: وإن تشبثك بأن كلام الله غير مخلوق معناه أنك تنسب إلى الله جوارح تكلم بها كالمخلوقين وتشبيه الله بالمخلوقات كفر. فرد عليه أحمد: هو أحد صمد، لم يلد ولم يولد، لا عدل له ولا شبيه. هو كما وصف نفسه.

حدثني عبد الرزاق عن الزهري عن سالم عن أبيه عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: «إن الله كلم موسى بمائة ألف كلمة، وعشرين ألف كلمة، وثلاثمائة كلمة، وثلاث عشرة كلمة: أي ربي أنت الذي تكلمني أم غيرك؟ قال الله تعالى: (يا موسى أنا أكلمك لا رسول بيني وبينك).

فهذا ما يخبر به رسول الله عن ربه، وأنا ما أقول إلا ما يقول رسول الله ﷺ.

قال أحد المعتزلة: كذبت على رسول الله، فيقول أحمد إن يك هذا كذبًا مني

---

(١) سورة الأحقاف، من الآية ٢٥.

(٢) انظر في ذلك أحمد بن حنبل والمحنة لباتون، ص ١٣٨، ١٣٩.

على رسول الله فقد قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[1]، وقال: ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[2]، فهو قول منه سبحانه وليس خلقًا.

وهكذا ظلوا يسألونه وهو يجيب ويعلو صوته عليهم حتى اقترب الزوال دون أن يفحموه أو يلزموه الحجة، وقد تنوعت بهم المسائل في المجادلة، ولا علم لهم بالنقل فجعلوا ينكرون الآثار ويردون الاحتجاج بها بكلام طويل لا فائدة فيه، وقد أورد الإمام حديث الرؤية في الدار الآخرة فحاولوا أن يضعفوا إسناده، ويلفقوا عن بعض المحدثين كلامًا يتسلقون به إلى الطعن فيه، وهيهات، وأنى لهم التناوش من مكان بعيد[3].

قال ابن أبي دؤاد للمعتصم: يا أمير المؤمنين، هذا زعم - يعني أحمد ابن حنبل - أن الله تعالى يرى فى الآخرة والعين لا تقع إلا على محدود، فقال المعتصم لأحمد: ما عندك في هذا؟ فقال: يا أمير المؤمنين، عندى ما قاله رسول الله ﷺ، قال: وما قال عليه السلام؟ قال: حدثنا ابن جعفر غندر قال: حدثنا شعبة عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كنا مع النبي ﷺ في ليلة أربع عشرة من الشهر فنظر إلى البدر فقال: «أما إنكم ترون ربكم كما ترون هذا البدر لا تضامون في رؤيته»[4]. فقال لأحمد بن أبي دؤاد: ما عندك؟. فقال: انظر فى إسناد هذا الحديث. وكان هذا في اليوم الأول، ثم انصرف فوجه ابن أبي دؤاد إلى علي بن المديني، وهو ببغداد فأحضره فما كلمه بشيء حتى وصله بعشرة آلاف درهم، وقال له: هذه وصلك بها أمير المؤمنين، وأمر أن يدفع إليه جميع ما يستحق من أرزاقه، وكان له رزق سنتين، ثم قال له: يا أبا الحسن حديث جرير بن عبد الله في الرؤية ما هو؟ قال: صحيح، قال: فهل

---

(١) سورة النساء، من الآية ١٦٤.

(٢) سورة السجدة، من الآية ١٣.

(٣) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٣٣ وما بعدها.

(٤) حديث جرير هذا مخرج في الصحيحين، ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين، جـ١٦، ص ٣٠١٥، طبعة دار الشعب.

عندك فيه شيء؟. قال: يعفيني القاضي من هذا. فقال: يا أبا الحسن هو حاجة الدهر، ثم أمر له بثياب وطيب ومركب بسرجه ولجامه، ولم يزل حتى قال له: في هذا الإسناد من لا يعتمد عليه، ولا على ما يرويه، وهو قيس بن أبي حازم، وإنما كان أعرابيًا بوالاً على عقبيه، فقام ابن أبي دؤاد إلى علي بن المديني فاعتنقه، فلما كان الغد وحضروا قال ابن أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين يحتج بحديث جرير، وإنما رواه عنه قيس بن أبي حازم وهو أعرابي بوال على عقبيه.

وهذا إن صح عن ابن المديني فهو أمر عظيم لأنه أقام منه على ما لا يعلم خلافه، فإن قيس بن أبي حازم من كبار التابعين، وليس في التابعين كلهم من أدرك العشرة المقدمين، وروى عنهم غيره، كذلك يقول أكثر أهل العلم.

وقال أبو داود سليمان بن الأشعث: روى عن تسعة من العشرة ولم يرو عن عبد الرحمن بن عوف وقد روى عن خلق كثير من الصحابة ولم يعبه أحد بشيء[1].

فقال لهم المعتصم: قوموا وخلوني مع أحمد بن حنبل وعبد الرحمن بن إسحاق وكأنه أعجب بابن حنبل فقال: «والله إنه لفقيه، وإنه لعالم وإني ليسرني أن يكون معي يرد عني أهل الملل».

ثم زاد في تلطفه لأحمد قائلاً له: يا أحمد إني عليك لشفيق، وإني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني فأَجِبْني إلى شيء لك فيه أدنى فرج حتى أطلق عنك بيدي، ولأركبن إليك بجندي، ولأقدمنك حتى أطأ عقبك[2] .. ثم قال المعتصم: أما تعرف صالح الرشيدي؟ كان مؤدبي، وكان في ذلك الموضع جالسًا، وأشار إلى ناحية من الدار - فسألته عن القرآن فخالفني فأمرت به فوطىء وسحب. ولم يشفع له أنه معلمي، ولكن لا أفعل بك ما فعلته به .. لأني لم أكن أعرفك إذ لم تكن تأتينا مع من يأتي.

فقال عبد الرحمن بن إسحاق : يا أمير المؤمنين إني أعرفه منذ ثلاثين سنة إنه

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٩١ وما بعدها، الطبعة الأولى.
(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، ص ١٩٩، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

يرى طاعتك، والحج والجهاد وهو ملازم منزله. كل ذلك والإمام صامت فقال له المعتصم: ويحك يا أحمد .. ما تقول فيما أعرض عليك؟ فقال أحمد بن حنبل: يا أمير المؤمنين، أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ.

عند ذلك أعيد الإمام إلى معتقله ومعه رجلان من أتباع ابن أبي دؤاد لمناظرته لعلهم يصلوا معه إلى ما يؤيد مذهبهم في خلق القرآن .. وذهب أحمد بن أبي دؤاد إلى الإمام في معتقله وقال له:

«والله لقد كتب اسمك في السبعة[1] الذين قتلوا ولكني محوته، ولقد ساءني أخذهم إياك، واعلم أنه ليس بالسيف، إنه السوط، والضرب بعد الضرب .. فانظر ما تقول، وإني لا أرى لك إلا أن تجيب أمير المؤمنين[2]. فلا يزيد الإمام على أن يقول: ائتوني بشيء من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ. ثم خرج ابن أبي دؤاد، وما تزال رسله تأتي أحمد بن عمار، صاحب الدار التي اتخذت معتقلاً للإمام عله يجيب دون جدوى، وكانوا يهربون في منازلة الإمام أحمد بن حنبل من ميدان الكتاب والسنة إلى ميدان الفلسفة، فيقول لهم: لا أدري ما تقولون إلا أن تأتوني بشيء من كتاب الله أو سنة رسوله، أو خبر أو أثر! فيقولون: يا أمير المؤمنين، إذا توجهت له الحجة علينا وثب، وإذا كلمناه بشيء يقول: لا أدري ما هذا[3].

وفي خلال هذين اليومين كانت بغداد شعلة نار متقدة تملؤها الإشاعات والهرج والمرج، وامتلأت سامرًا - مقر الخلافة - بوفود عامة أهل بغداد وخاصتهم فصارت بهم كالبحر الزاخر، وليس منهم رجل إلا عطف على أحمد بن حنبل، وسخط على الخليفة وعلى أحمد بن أبي دؤاد وسائر المعتزلة.

فيسري نبأ ذلك كله إلى الخليفة، فيحس كأن ريحًا عاتية توشك أن تهب

---

(١) قال ابن الجوزي ص ٣٢٤: «قلت: السبعة: يحيى بن معين، وأبو خيثمة، وأحمد الدورقي، والقواريري، وسعدويه، وسجادة، وأحمد بن حنبل وقيل خلف».

(٢) المناقب، ص ٣٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٢٤.

عليه فتقتلع عرشه وتهوي به إلى مكان سحيق، فيدفع به الخوف إلى ملاينة الإمام لعله يجيب فتنتهي المحنة، ولكن الإمام في واد عن هذا كله فهو لا يعنيه ملاينة الخليفة، ولا مؤازرة الجماهير، فالأمر أكبر من ذلك، هو الاحتفاظ بما استرعى الله العلماء من أمانة، فإن حفظ وصبر كان قدومه على الله قدومًا كريمًا وله أجر ما امتحن به، وإذا فرط وضيع كان قدومه على الله قدومًا مهينًا وحمل بين يديه تبعة تلك الجماهير التي ستقلده فيما يقول من خلق القرآن.

وهذا ما حدث بالفعل، فقد قال المروذي للإمام وهو بين الهنبارتين: يا أستاذ، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾[1]، قال يا مروذي أخرج انظر، قال: فخرجت إلى رحبة دار الخليفة فرأيت، خلقًا لا يحصيهم إلا الله تعالى، والصحف في أيديهم والأقلام والمحابر، فقال لهم المروذي: أي شيء، تعملون؟ قالوا: ننتظر ما يقول أحمد فنكتبه، فدخل إلى أحمد فأخبره، فقال: يا مروذي أضل هؤلاء كلهم؟[2].

لذلك كان الإمام أحمد وهو في محنته لا يثنيه عن إيمانه وعيد ولا تهديد، ورأيناه يرفض رفضًا باتًا قول من قال: يا أبا عبد الله أنت صائم، وأنت في موضع تقية فيقول: إذا سكت العالم تقية، والجاهل لا يدري فمتى يستبين الحق؟.

ولقد قال الذهبي في ذلك: التقية إنما تجوز للمستضعفين الذين يخشون أن لا يثبتوا على الحق. أما أولو العزم من الأئمة الهداة، فإنهم يأخذون بالعزيمة ويحتملون الأذى ويثبتون، وفي سبيل الله ما يلقون. ولو أنهم أخذوا بالتقية واستساغوا الرخصة لضل الناس من ورائهم يقتدون بهم، ولا يعلمون أن هذه تقية[3].

وتوالت رسل الخليفة في تلك الليلة العاصفة تغدو وتروح بكلام من أمير

---

(١) سورة النساء، من الآية ٢٩.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٢٩، ٢٣٠، ولقد علق الذهبي على هذه الحكاية في تاريخ الإسلام، ص ٥١ بقوله: هذه حكاية منقطعة لا تصح.

(٣) انظر تاريخ الإسلام للذهبي، ص ٤٩.

المؤمنين، دون أن يشمر ذلك في موقف الإمام، وجاء أحمد بن أبي دؤاد فقال: يا ابن حنبل «إنه قد حلف أن يضربك ضربًا بعد ضرب، وأن يحبسك في موضع لا ترى فيه الشمس». فقال له الإمام فما أصنع؟[1].

ضرب الإمام أحمد:

فلما كان صبح يوم المحنة، أحست بصيرة الإمام شيئًا لا تراه الأبصار .. أحست مقادير المحنة كأنها شاخصة في الفضاء تنتظر أن تنفذ فيه، فقال: لخليق أن يحدث في هذا اليوم من أمري شيء، وكنت بلا سراويل فخشيت أن يحدث شيء فأتعرى، فأعدت التكة إلى سراويل وشددتها علي، وطلبت من أحد الموكلين بي خيطًا أشد به الأقياد[2].

قال الإمام أحمد: فلما شددت قيودي بالخيط الذي جاءوا به طلبت إلى مجلس الخليفة، فجعلوا يمرون بي من ساحة إلى ساحة وقوم معهم السيوف وقوم معهم السياط، وغير ذلك من الزي والسلاح. وقد غشيت الدار بالجند، ولم يكن في اليومين الماضيين كبير أحد من هؤلاء حتى صرت إلى الخليفة، قال: ناظروه فجرت المناظرة على نحو ما جرت عليه في اليومين السابقين، ثم نحاهم ودعاني فخلا بي وبعبد الرحمن فقال لي: ويحك يا أحمد أنا والله عليك شفيق وإني لأشفق عليك مثل شفقتي على هارون فأجبني، فقلت أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ، فلما طال المجلس ضجر وقام وكان يريد أن يصرف المحنة عن أحمد لما يجد من الخوف على عرشه، ولكن ابن أبي دؤاد قال له: «يا أمير المؤمنين: إنك إن تركته قيل إنك تركت مذهب المأمون، وسخطت قوله»[3]. وقال له إسحاق بن إبراهيم نائبه على بغداد: يا أمير المؤمنين ليس من تدبير الخلافة أن تخلي سبيله فيقال غلب خليفتين فعند ذلك حمي واشتد غضبه[4]، فأقبل على

---

(١) مخطوط رقم ١١١٨٨، ص ١٨، بدار الكتب المصرية.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ٢٠١، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٢٦، ٣٢٧، الطبعة الأولى.

(٤) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٣٤.

أحمد بن حنبل، وقال: لعنك الله طمعت فيك فلم تجبني .. خذوه، اسحبوه اخلعوه.

قال الإمام فأخذت وسحبت وخلعت وجيء بالعقابين[1] والسياط وأنا أنظر وكان معي شعرات من شعر النبي ﷺ مصرورة في ثوبي فجردوني منه، وصرت بين العقابين فقلت: يا أمير المؤمنين،بم تستحل دمي ولم آت شيئًا من هذا؟ يا أمير المؤمنين، اذكر وقوفك بين يدي الله كوقوفي بين يديك،، فضربوني أسواطًا، فأغمى عليّ وذهب عقلي من شدة الضرب، فلم أشعر إلا وأنا في حجرة من بيت وقد أطلقت الأقياد من رجلي وكان ذلك في اليوم الخامس والعشرين من رمضان من سنة إحدى وعشرين ومائتين من الهجرة :

ضربوا ابن حنبل بالسياط بظلمهم	بغيًا فثبت بالثبات الأنور
قال الموفق حين مدد بينهم	مد الأديم مع الصعيد القرقر
إني أموت ولا أبوء بفجرة	تصلي بوائقها محل المفترى[2]

وكان النبأ قد تسرب إلى الجماهير الزاخرة، فضج الناس وهاجوا وعظم عليهم الخطب فخاف المعتصم وأمر بإطلاقه لفوره.

قال ابن أبي حاتم وسمعت أبا زرعة يقول: دعى المعتصم بعم أحمد بن حنبل ثم قال للناس: تعرفونه؟ قالوا: نعم. هو أحمد بن حنبل. قال: فانظروا إليه أليس هو صحيح البدن؟ قالوا: نعم. ولولا أنه فعل ذلك لكنت أخاف أن يقع شر لا يقام له، فلما قال: قد سلمته إليكم صحيح البدن. هدأ الناس وسكنوا[3].

وحمل من دار الخلافة إلى دار إسحاق بن إبراهيم نائب بغداد، وهو صائم فأتوه بسويق ليفطر من الضعف فامتنع من ذلك، وأتم صومه.

ولما حضرت صلاة الظهر صلي معهم، فقال له ابن سماعة القاضي: «وصليت في دمك؟». فقال له أحمد: قد صلى عمر وجرحه يَثْعَبُ دمًا،

(١) العقابان : عدة العذاب التي يشد إليها المبتلى .

(٢) المناقب لابن الجوزي ، ص ٣٣٦، الطبعة الأولى .

(٣) المناقب لابن الجوزي ، ص ٣٢٧ ، الطبعة الأولى .

فسكت[1].

وعاد أحمد إلى منـزله لأول مرة بعد أن غادره منذ أكثر من ثمانية وعشرين شهراً وجاء الجراح من قبل الخليفة يعالج جراحه، وكان المعتصم يخشى أن يصاب أحمد بسوء من تلك الجراح، فكان يسأل عنه نائب بغداد كل يوم، فلما شفى فرح المعتصم، وسكن خوفه على ملكه[2].

ولا نسمع بعد ذلك عن عمل أتاه هذا الخليفة، قصد به إيذاء أحمد بن حنبل أو اضطهاده، ثم توفي المعتصم في سنة ٢٢٧هـ[3].

رؤيا الشافعي بامتحان أحمد:

ولقد تحققت رؤيا الإمام الشافعي بامتحان الإمام أحمد بن حنبل، قال الربيع كتب إليه الشافعي من مصر فلما قرأ الكتاب بكى، فسألته عن ذلك فقال إنه يذكر أنه رأى النبي ﷺ وقال أكتب إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل واقرأ عليه مني السلام، وقل له إنك تمتحن على القول بخلق القرآن فلا تجبهم نرفع لك علماً إلى يوم القيامة. قال الربيع فقلت له: البشارة فخلع على قميصه وأخذت جوابه فلما قدمت على الشافعي وأخبرته بالقميص قال لا نفجعك به ولكن بله وادفع إليَّ ماءه حتى أكون شريكاً لك فيه[4].

نتائج المحنة:

ولقد كوفئ الإمام أحمد بن حنبل من جمهور المسلمين مكافأة أين منها مكافأة المأمون والمعتصم والواثق بل وابن أبي دؤاد، لقد مات أحمد فقال فيه القائل:

أضحى بن حنبل محنة مأمونة	وبحب أحمد يعرف المتنسك
وإذا رأيت لأحمد متنقصًا	فاعلم بأن ستوره ستهتك

(١) البداية والنهاية، جـ١٠، ص ٣٣٥.

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ٥٥.

(٣) أحمد بن حنبل والمحنة، ص ١٦٠ لباتون ترجمة عبد العزيز عبد الحق، طبعة دار الهلال.

(٤) شذرات الذهب لابن العماد، ص ٩٨.

أضف إلى ذلك حرمة العلماء، والمحدثين له، حتى إن من وثقه ابن حنبل وثق، ومن ضعفه ضعف، وكان القول بخلق القرآن وعدمه هو أحد الأسباب التي يبني عليها توثيقه وتضعيفه.

ولقد فشا ذكر أحمد في الناس، وتعصبوا لرأيه في محنة خلق القرآن فقد أعطى المجهود من نفسه وبر على الشديدة والكريهة وسما عن الحقد والضغينة فلم يذكر أحدًا ممن آذوه بسوء، وجعل كلاً منهم في حل إلا أهل البدعة، فقال له ابنه صالح في ذلك، فقال يا بني: وليعفوا وليصفحوا ماذا ينفعك أن يعذب أخوك المسلم بسببك؟ وقال تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾[1] فإذا كان يوم القيامة. وجثت الأمم بين يدي رب العالمين نودوا: ليقم من كان أجره على الله فلا يقوم إلا من عفا في الدنيا، إني لأرجو أن أكون واحدًا منهم[2].

لقد كان الإمام يسمو بروحه وفكره، ويحلق في فراديس عالية من الصفاء والنقاء فهل كان خصومه كذلك بعد أن نالوا منه كل منال، كلا إنهم ما حسدوا على شيء قدر ما حسدوه على هذه المحنة لا لأنه صبر عليها واستوجب بذلك رضا الله ومثوبته بل لأن ذكره طار في الآفاق الإسلامية على نحو لم يروا له مثيلاً من قبل. فلجوا في عنادهم واضطهادهم حتى اضطر ولاة الأقاليم وأمراء الأمصار إلى اضطهاد العلماء والزهاد، وسجنهم وضربهم إذا لم يقروا بأن القرآن مخلوق. فاشتد الكرب بالناس، واشتد تعصبهم لرأي أحمد، واضطر كثير من العلماء والزهاد إلى الفرار والاستخفاء من وجه الظلم والمحنة.

أما بغداد – عاصمة الملك – ومقر البطل الورع، فلم يكن فيها قلب فيما عدا قلوب أهل البدعة إلا وسكنه أحمد. نعم كان ذلك شأنه لدى خاصة الناس وعامتهم على السواء، فهذا مجلس من المجالس تذكر فيه مناقب أحمد فيقول يحيى بن معين: (لو جلسنا مجالسنا كلها نثني على أحمد ما ذكرنا فضائله بكمالها) وهذا مجلس آخر يقولون فيه لبشر بن الحارث وهو من هو: هلا تكلمت

(١) سورة الشورى، من الآية ٤٠.

(٢) انظر مخطوطة رقم ١١١٨٨، ص ٢٢، وحلية الأولياء لأبي نعيم، جـ١٠، ص ٢٠٣.

أيام ضرب أحمد بن حنبل؟ فيقول: «أتأمروني أن أقوم مقام الأنبياء، إن أحمد أدخل الكير فخرج ذهبًا أحمر»(١).

ويقول بشر الحافي في معرض الثناء على الإمام أحمد: إن أحمد قام مقام الأنبياء، امتحن بالسراء والضراء وتداوله أربعة خلفاء بعضهم بالضراء، وبعضهم بالسراء فكان فيها معتقدًا بالله. وتداوله المأمون والمعتصم والواثق بعضهم بالضرب والحبس، وبعضهم بالإخافة والترهيب فما كان في هذه الأحوال إلا سليم الدين غير تارك له من أجل ضرب ولا حبس، ثم امتحن أيام المتوكل بالتكريم والتعظيم وبسط الدنيا عليه وإفاضتها عنده فما ركن إليها وما انتقل من حالته الأولى رغبة في الدنيا ولا رغبة في الذكر، فهذه الحال لم يمتحن بمثلها أحد.

ويكفي أن نعلم أنه بعد مرور مائة عام على المحنة كان الحنابلة هم المسيطرون على عامة شؤون بغداد «يكبسون دور القواد والعامة، فإذا وجدوا نبيذًا أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء وفي مشي الرجال مع الغلمان الصغار، كما يقول أبو الفداء في تاريخه.

ذلك ذكره بين أهل الإسلام، أما ذكره في سواهم والثقة به، فحسبك ما كان يرويه نوح ابن حبيب، قال كان عندنا - يعني في بلدهم - امرأتان مجوسيتان اختصمتا في مواريث لهما إلى رجل من المسلمين ليقضي بينهما، فقضى لواحدة منهما على الأخرى، فقالت له الأخرى: «إن كنت قضيت علي بقضاء أحمد بن حنبل فقد رضيت، وإلا فإني لا أرضى» قال نوح: فحدثت به أهل طرطوس والشامات(٢).

لقد أراد خصومه أن يخفتوا صوته، ويطفئوا نوره، فأبى الله إلا أن ينطلق هذا النور في الآفاق، وأن يمتد موج هذا الصوت القوي إلى كل أذن وكل قلب: ما سعى أحمد إلى شيء من ذلك، وما كان له فيه من أرب: فإن الالتفات إليه والتجاوب معه موجب للسقوط من عين الله ومن هنا رأينا الإمام يقول: «طوبى

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ١٧.

(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٧٣، الطبعة الأولى.

لمن أخمل الله ذكره وددت أن أكون في شعب من الشعاب لا يراني الناس ولا أراهم، لقد بليت بالشهرة[1] إنها نفس تحلق في ملكوت رفيع لا يصل إليها فيه للناس همس أو ضجيج .. ومع ذلك لم يسلم الإمام من خصومه وأذاهم.

لقد صورت لهم أحلامهم المذعورة وقلوبهم الطائشة الفزعة أن هناك خطرًا يتهدد جاههم ونفوذهم في الدولة إن اتصل الإمام بالجمهور واتصل الجمهور به فأداهم التآمر عليه إلى استصدار قرار باعتقاله في بيته، لا يغشى سوقًا، ولا يلم بمجلس، ولا يذهب لزيارة أحد من الناس .. بل لا يخرج لصلاة جمعة، ولا لصلاة جماعة، كل صلاته يؤديها في بيته.

فأرسل إسحاق بن إبراهيم نائب بغداد إلى الإمام يأمره بالتزام داره لا يبرحها لصلاة جمعة ولا لصلاة جماعة، ولا لما هو أجل من ذلك أو أقل.

وكان الإمام قبل ذلك وبعد إبلاله من مرضه يحضر الجمعة والجماعة ويفتي ويحدث حتى مات المعتصم وولي ابنه الواثق، فأظهر ما أظهر من المحنة والميل إلى ابن أبي دؤاد وأصحابه فلما اشتد الأمر على أهل بغداد، أظهر القضاة المحنة «ولم يكن الإمام أحمد بطبعه يميل إلى الخروج على ولي الأمر ولا أن يشق عصا الطاعة حتى لا تتفرق الأمة وتذهب ريحها فكان يشهد الجمعة ويعيد الصلاة إذا رجع. ويقول: الجمعة تؤتى لفضلها، والصلاة تعاد خلف من قال بهذه المقالة، وجاء نفر إلى أبي عبد الله وقالوا: هذا الأمر قد فشا وتفاقم ونحن نخافه على أكثر من هذا، وذكروا أن ابن أبي دؤاد يأمر المعلمين بتعليم الصبيان في الكتاب مع القرآن كذا وكذا، فنحن لا نرضى بإمارته، فكان الإمام يمنعهم من ذلك».

فلما كان في أيام الواثق قيل إنه طلب من الإمام أحمد ألا يجتمع به أحد، ولا يساكنه بأرض هو فيها، وأن يذهب إلى حيث شاء من أرض الله، فلم يزل الإمام مختفيًا في غير منزله، ثم عاد إلى منزله ولم يزل مختفيًا لا يخرج إلى الصلاة ولا غيرها[2].

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٨١، الطبعة الأولى.

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ٥٦ وما بعدها.

ومرت الأيام ثقيلة رهيبة، ونجم المعتزلة في صعود، ومحنة الإمام تشتد حتى انتهت أيام الواثق، وحار رجال الدولة في من يولون بعده، فقام أحمد بن أبي دؤاد فَسَخَّرَ سلطان الدولة لمجد المعتزلة، وألبس المتوكل حُلة الخلافة وعممه، وقبله بين عينيه وقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين ومضت الأيام وتعاقبت السنون والإمام محتجز في داره لا يبرحها سبعة عشر عامًا.

وكان المتوكل لا يرتاح للقول بخلق القرآن، ولكنه كان يكره على ابن أبي طالب - كرم الله وجهه - ويسرف في مطاردة العلويين - فنشط المعتزلة يحيكون دسائسهم لدى الخليفة ضد الإمام، ويرسل إليه نائب بغداد عبد الله بن إسحاق: الزم بيتك، ولا تخرج وإلا نزل بك ما نزل أيام والدي إسحاق بن إبراهيم.

وامتدت أعناق أهل الفتنة، فاتهموا الإمام لدى الخليفة أنه يؤوي في بيته أحد العلويين ذوي القدر الخطير، ولما ظهرت براءته مما عزاه إليه خصومه وأذن الله بانكشاف الغمة جاءه بعد يومين كتاب من علي بن الجهم يقول فيه: «إن أمير المؤمنين، قد صح عنده براءتك مما قذفت به، وكان أهل البدع قد مدوا أعناقهم، فالحمد لله الذي لم يشمتهم فيك».

وأقبلت الخلافة على الإمام تخطب وده، وتطلب المؤانسة بقربه والتبرك بدعائه .. وأخذت الأيام تدبر مولية بمجد المعتزلة.

فمرض ابن أبي دؤاد بالفالج .. وجاء بعض أعيان الدولة يتقربون إلى الإمام بذكر ما نزل بابن أبي دؤاد فلم يلتفت إلى ذلك. ومضت الأيام في إدبارهم على المعتزلة، فغضب الخليفة على ابن أبي دؤاد وقبض على أبنائه، وصادر أملاكه وأمواله وجواهره ورد ابن أبي داود إلى بغداد بعد أن أشهد عليه ببيع أمواله فكان يأتيه من يحمل إليه تلك الأنباء، فيكرم نفسه أن ينزل إلى مستوى الشماتة الرخيص، بل كان الخليفة نفسه يرسل إليه يستفتيه فيما يرى من مصير أموال ابن أبي دؤاد فكان يسكت ولا يجيب بشيء.

إنها الدنيا تقبل بالجاه الجذل، والمقام المرموق، وتتبرج له بكل ما تستطيع من زينة، ولكن هيهات فقد تألف أحمد على المحنة وصفا وأشرق، وسما عن دنيا

الناس ولم ير في إقبال الدولة عليه إلا إقبال محنة من لون آخر لا يعصم من شرها إلا الله. فكان إمـامنا يقـول: تمنيت الموت وهذا أمر أشـد علي من ذلك فـتنة الدين الضرب والحبس كنت أحمله في نفسي. وهذا فتنة الدنيا[1].

وهو موقف جدير بأن يلقي على الناس دروسًا في عظمة النفس، في جلالها وكمـالها، ونشدانهـا لمعالي الأمور، وبعـدها عن سفسـافها، ولقـد أنصف التاريخ نفسه إذ قال: «أما المأمون فإنه خلط فَسْلِّط على نفسه، وأما المعتصم فإنه كان رجل حرب ولم يكن له بصر بالكلام، وأما الواثق فإنه استحق ما قيل فيه»[2].

---

(١) الحلية لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٨٤، الطبعة الأولى.
(٢) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٤٠.

الفصل الثالث
مذهبه في الزهد

تمهيد:

الحديث عن الزهد وثيق الصلة بالإمام أحمد بن حنبل، فإنه عاش حياته كلها يتحرى الحلال الطيب، ويؤثر حياة الزهد والكفاف طلبًا للسلامة وبعدًا عن مواطن الشبهات، والزهد في حقيقته درجة عالية لا ينالها إلا المتقون من عباد الله المخلصين الذين عرفوا الله حق معرفته، وقدروه حق قدره، فلم تغرهم الحياة الدنيا بمظهرها الخادع وزينتها الفانية حين أقبلت عليهم وألقت نفسها بين أيديهم وتحت أرجلهم، لأن لهم غاية أسمى، ونظرة أعمق. وكذلك كان الإمام أحمد، فقد أتته الدنيا فأباها والرياسة فنحاها، وفي هذا الفصل نصاحب الإمام أحمد لنعرف مذهبه في الزهد وفي تجريد معيشته من كل شبهة، بل من كل شبهة تغض نصاعة الحلال في رزقه، وصبره على ذلك صبرًا أيأس أعلام عصره أن يجروا في مضماره حتى لم يجدوا حرجًا أن يقولوا: والله ما نقوى على ما يقوى عليه أحمد ولا على طريقة أحمد.

عاش أحمد عيشة الكفاف بل آثر أن يكون كذلك دون أن يكون لأحد عليه يد، وكان يؤثر الخصاصة ولا يقبل عطاء لإنسان، لأن نفسه لا تطيق ذلك ولا ترضى به، وكثيراً ما كانت تضطره حاله لأن يكسب قوته من عمل يده، أو أن يؤجر نفسه في عمل يعمله إذا انقطع به الطريق ، ولم تبلغه نفقته ومؤنته ، وبذلك حرر نفسه، وأتعب جسمه وتلك كانت حاله دائمًا، عندما يتردد بين تعب النفس، وتعب الجسم.

قال إسحاق بن راهويه: «لما خرج أحمد بن حنبل إلى عبد الرزاق، انقطعت به النفقة، فأكرى نفسه من بعض الجمالين إلى أن وافى صنعاء، وقد كان أصحابه عرضوا عليه المواساة فلم يقبل من أحد شيئًا»[1]، كان يؤثر ذلك على أن يقبل عطاء، فإن العطاء في مثل هذه الشدة، وممن يعجز عن مكافأته في زمن قريب لا يستطيع أن يتحمله أحمد العيوف الأبى.

ومرة ثانية وهو باليمن عند عبد الرزاق تفنى نفقته فيعمل بيده عملاً يتكسب به قوت يومه. ويحدثنا إسحاق بن راهويه فيقول: «كنت أنا وأحمد باليمن عند عبد الرزاق، وكنت أنا فوق الغرفة وهو أسفل، وكنت إذا جئت موضعًا اشتريت جارية قال: فأطلعني على أن نفقته فنيت فعرضت عليه فامتنع، فقلت: إن شئت قرضًا، وإن شئت صلة، فأبى، فنظرت فإذا هو ينسج التكك ويبيع وينفق»[2].

يفعل ذلك وكان بوسعه أن يقبل العطاء، ولا يمنع المعروف الذي يتمثل في أنواع من البر والهدايا ومنح المال، ولكنه - رضي الله عنه - ما كان يترخص في ورعه وما أدخل على زهده منة لمخلوق قط.

وروى البيهقي أن أحمد سئل عن التوكل فقال: هو قطع الاستشراف باليأس من الناس، فقيل له: هل من حجة على هذا؟ قال: نعم. إن إبراهيم لما رمى به في النار بالمنجنيق عرض له جبريل فقال: هل لك من حاجة قال: أما إليك فلا، قال:

(١) الحلية لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٧٤، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.
(٢) تاريخ الإسلام للذهبي من ترجمة الإمام أحمد، ص ٢٣.

فضل من ذلك إليه حاجة. فقال: أحب الأمرين إلى أحبهما إليه[١].

وقيل إنه لم يشتر قط في حياته رمانًا ولا سفرجلاً ولا شيئًا من الفاكهة، إلا أن يكون بطيخًا أو عنبًا أو تمرًا فيأكله بالخبز[٢]، لأن موارد رزقه التي كان يعتمد عليها في حياته كانت لا تفي بمطالبه ومطالب أولاده وأسرته. «فقد خلف له أبوه طرزًا ودارًا يسكنها، وكان يكرى تلك الطرز، ويتعفف بكرائها عن الناس»[٣]، والطرز دكاكين ينسج فيها الثياب وهي التي يؤجرها، يدلنا على ذلك ما جاء في المناقب أنه «وقع من يد أبي عبد الله أحمد بن حنبل مقراض في البئر، فجاء ساكن له فأخرجه، فلما أن أخرجه ناوله أبو عبد الله مقدار نصف درهم أو أكثر، فقال: المقراض يساوي قيراطًا لا آخذ شيئًا. فلما أن كان بعد أيام قال له: كم عليك من كرى الحانوت؟ قال: كرى ثلاثة أشهر، وكراؤه في كل شهر ثلاثة دراهم، فضرب على حسابه وقال: أنت في حل»[٤]، فهو لايحتمل أن يكون لأحد عليه منة، فكان يجزي على المعروف أضعافه.

ولقد كان مورد رزقه حلالاً لا شبهة فيه، فنراه يعلن أن ذلك العقار الذي در عليه هذا الرزق الضئيل يغلب على ظنه أنه آل إليه من ميراث حلال عن والده. ومع ذلك فإنه لو جاءه إنسان بما يثبت ملكيته لسلمه له. قال ابن الجوزي ما نصه: «سأل رجل أحمد بن حنبل عن العقار الذي كان يستغله ويسكن دارًا منه كيف سبيله عنده؟ فقال له: هذا شيء ورثته عن أبي، فإن جاء أحد فصحح أنه له خرجت عنه ودفعته إليه»[٥].

إن أرباب القلوب العامرة بالإيمان واليقين يشعرون في قرارة نفوسهم أن فضل الله يحجب عن قلوبهم بالقليل الذي في أيديهم، فإذا زال ذلك القليل تفتحت مصاريع القلوب وأقبل فضل الله سبحانه على سعته، فغمرها ثقة لا حد

---

(١) البداية والنهاية، جـ١٠، ص ٣٢٩.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٥١، الطبعة الأولى.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٤) المصدر السابق، ٢٣٩.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

لها وثباتًا لا يجده أقوى الناس فإذا قال أحمد: إن الفقر مع الخير، وإن الفرج سيأتيه كلما خلت يده من المال، فهما قولان ينبعان من مشكاة واحدة ويتظاهران على تأييد معنى واحد: هو حياة المرء في حقيقة نفسه، لا في تفاهة القشرة الظاهرة من عرض هذه الحياة الدنيا. لذلك تشبث أحمد بطلب الحلال، وباعد نفسه عن كل شبهة تغض من نصاعة الحلال الطيب في رزقه.

موارد معيشته:

كان أحمد في طلب رزقه ورزق أولاده يسلك طرقًا ثلاثة: أولى هذه الطرق: يتمثل في التقاط بقايا الزرع مما هو في حكم المباح، فكان وهو إمام من أئمة الفقه والحديث لا يجد غضاضة ولا حرجًا إذا التقط من بقايا الزرع الذي يترك في الأرض مباحًا لكل راغب، ومع أنه مباح ولا شبهة فيه فقد كان حريصًا على ألا ينزل في أرض أحد إلا بإذنه، ولا يفسد لأحد زرعًا.

وقد روي عنه أنه قال: خرجت إلى الثغر على قدمي فالتقطنا، وقد رأيت قومًا يفسدون مزارع الناس، ولا ينبغي لأحد أن يدخل مزرعة رجل إلا بإذنه»[1].

تلك كانت عادته إذا لم يجد عملاً يتكسب منه، ويسد حاجته، فإذا توفر العمل ذهب إليه مفضلاً إياه على غيره ما دام هذا العمل شريفًا في ذاته، تعلو به النفس وتستغني به عن ذُلّ السؤال وتلك هي الطريقة الثانية. وقد سبق أن ذكرت أن الإمام كان يكري نفسه مع الجمالين في السَّفر، ويكتب بالأجر ولا يقبل صلة أحد من الناس، وأضيف إلى ما ذكر ما رواه ابن الجوزي في المناقب: «كانت أيام الغلاء» يجيئني أبو عبد الله بغزل ويستره أبيعه فكنت وربما بعته بدرهم ونصف، وربما بعته بدرهمين، فتخلف يومًا فلما جاء قلت: يا أبا عبد الله لم تجيء أمس؟. فقال: أم صالح اعتلت. ودفع إليَّ غزلاً فبعته بأربعة دراهم، فجئت بها فأنكر ذلك، وقال: لعلك زدت فيه من عندك؟ قلت: لا، ما زدت فيه من عندي كان غزلاً دقيقًا[2]. فهو لا يرى في العمل خسة لأن الشرف الحقيقي إنما يستمد من نفس

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٢٥، الطبعة الأولى.
(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٤٥، الطبعة الأولى.

صاحبه وعلوها عن الدنايا ومنة الناس. وإن الذين يجدون العار في صغار الأعمال هم ضعاف النفوس الذين لم يهبهم الله شرفًا ذاتيًا.

وثالث المسالك التي يسلكها أحمد لسد حاجته، أن يلجأ إلى الاقتراض ويظهر أنه لم يلتجئ إليه في كل الأحوال وفي كل الأماكن، بل يلجأ إليه عندما يكون مستوثقًا من السداد في الحضر لا في السفر لأن الحضر مظنة الوفاء فيه قريبة وذلك بخلاف السفر، وربما كان يأخذ على نية الوفاء، والمعطي قد أنفق على نية التبرع فلا ينتظر الوفاء بذلك ولكن أحمد يصر على رده فقد استقرض من بعض أهل التقى والفضل مقدار مائتي درهم أو ثلاثمائة على اختلاف الرواية، فذهب ليردها فقال له: يا أبا عبد الله ما دفعتها وأنا أنوي أن آخذها منك، فقال: وأنا ما أخذتها إلا وأنا أنوي أن أردها عليك[1].

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٧٥، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي.

المبحث الثاني: رفض عطايا السلطان وولاياته

رأينا مما تقدم، كيف كان إمامنا الجليل أحمد بن حنبل يتورع عن الشبهات ويتحرى الحلال الطيب، ولقد أقبل عليه وجوه الناس، ورغبوا في صلته بأنواع البر والهدايا ومنح المال، فما ترخص في ورعه، وما أدخل على زهده منة لمخلوق، حتى ولو كان ذلك المخلوق هو ولده، كانت لأم عبد الله بن أحمد دار يأخذ منها أحمد درهمًا بحق ميراثه، فاحتاجت إلى نفقة لتصلحها، فأصلحها ابنه عبد الله، فترك أبو عبد الله أحمد بن حنبل الدرهم الذي كان يأخذه، وقال: «قد أفسده عليّ»[1].

وكان يختار أشد الأقوال عند الزكاة حتى إنه كان يزرع داره التي يسكنها، يخرج زكاتها، مستأنسًا بفتيا لعمر بن الخطاب عندما فتح سواد العراق[2].

نعم كان أحمد كذلك في تعففه وبذله بالنسبة لسواد الناس، وأهل العلم والحديث وإن لم يكن ذلك مما يغض من قدره لو أخذ، فهو مما يتقرب به الناس إلى الله لمن أفرغوا نفوسهم لبيان الدين وتوضيح مناهجه وطرائقه، وإن ما يدفعه الأغنياء من ذلك لقليل بجانب ما يبذله العلماء من عصارة القلب وأشعة الذهن .. فهل كان كذلك بالنسبة لمال الخلفاء الذي هو في الأصل مال الأمة، وقد جمع لينفق على المصالح العامة، ولا شك أن إعانة العلماء والمحدثين من مصارف ذلك المال أمر مفروغ منه، فإن أخذ منه آخذ فهو مال الأمة وليس مال الخلفاء.

إلا أن أحمد كان أشد الناس تورعًا، وأكثرهم تعففًا عن مال الخلفاء أو بالأحرى مال الأمة الذي في أيدي الخلفاء، كان يبعده عن نفسه إلى درجة النفور منه وممن يقبل لهم عطاء «لقد سد بابًا كان بينه وبين صالح ابنه، وترك مسجد عمه من أجل ذلك المال، وجاءته تحفة رطب من قبل المتوكل مختومة فما طعم منها»[3].

رفض ولاية القضاء:

وقد لاحظ الشافعي مقدار ما كان يعانيه أحمد في رحلاته الكثيرة من الجهد

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ١٠، بتحقيق حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية.
(٢) المرجع السابق، ص ١٢.
(٣) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ٣٨٤، الطبعة الأولى.

والمشقة، رحل ماشيًا إلى طرطوس بأعلى بلاد الشام، ورحل إلى اليمن ليلقي بها محدثها الكبير عبد الرزاق ماشيًا، وذلك لأنه كان مقلاً من المال. وقد كلف الرشيد الشافعي بأن يختار قاضيًا لليمن، ووجد أن من التسهيل على أحمد أن يكون باليمن قاضيًا، ليسهل عليه السماع من عبد الرزاق، قال الشافعي: «لما دخلت على هارون الرشيد قلت له بعد المخاطبة: إني خلفت اليمن ضائعة تحتاج إلى حاكم: قال: فانظر رجلاً ممن يجلس إليك حتى توليه قضاءها فلما رجع الشافعي إلى مجلسه ورأى أحمد بن حنبل أمثل جلسائه أقبل عليه فقال: إني كلمت أمير المؤمنين أن يولي قاضيًا باليمن وإنه أمرني أن أختار رجلاً ممن يختلف إلي، وإني قد اخترتك فتهيأ حتى أدخلك على أمير المؤمنين يوليك قضاء اليمن، فقال: إنما جئت أقبس منك العلم تأمرني أن أدخل لهم في القضاء»؟[1] يا أبا عبد الله إني إن سمعت منك هذه ثانية لم ترن عندك».

يرفض هذا العرض الكريم لأنه يحتسب خطاه في سبيل العلم، ومن ثم فهو لا يبالي بالمشقة ولا يرضى ولعله لا يجيز لنفسه أن يتولي القضاء كأبي حنيفة.

والحق أن الأئمة كانوا في ذلك منقسمين إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول:

يتعفف عن مال السلطان والخلافة، ويرفض أن يأخذ ويشدد في الرفض. ومن هؤلاء أبو حنيفة والثوري، فأبو حنيفة كان يعلم أن في الامتناع عن الأخذ تعريض نفسه للتلف لأن المنصور كان يختبر بقبوله العطاء مقدار ولائه ومع ذلك يمتنع ويرجوه بعض رجال المنصور أن يأخذ المال ويتصدق، ولكنه يأبى أن يدخله في ملكه ساعة من زمان مهما تكن العواقب.

والقسم الثاني:

يقبل عطاء الخلفاء، ويستعين به في سد حاجات المعوزين، وإعانة من يحتاج إلى معونة من أهل العلم حتى يمكن أن يعيش عيشة تليق بكرامة أهل العلم والدين من غير إسراف أو تبذير.

---

(١) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٣١.

وعلى رأس هذا القسم الإمام مالك رضي الله عنه، فمالك كان يرغب في الأخذ من الخلفاء لأنه مال المسلمين، ومن أحق به من أهل العلم الذين وقفوا أنفسهم على تعليم الناس أمور دينهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وهم في ذلك كالجند وقفوا أنفسهم لحماية الثغور من الأعداء لكيلا يثلموا فيها ثلمة ينفذون منها إلى الأمة، فإنه إذا كان الجند كذلك، فالعلماء وقفوا أنفسهم لمنع الضلال ولئلا يثلم الدين الثلم الذي يصل إلى قلب الأمة فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوق السوء. وهذا بلا شك من مالك نظر له أساسه ووجهته ويزكيه أن مالكًا - رضي الله عنه - كان يحترم الحال الواقعة من نظام الحكومة أيًا كان.

القسم الثالث:

وسط بين الأول والثاني، يقبل العمل للخلفاء، ويأخذ العطاء، ويتصدق به، وإن كان حظًا مقسوسًا ولم يكن عطاء أخذه الشافعي، فقد تولى الولاية للرشيد وقبل عطاءه، ووزعه صدقات[1].

أما أحمد فإنه في إبائه وتعففه أعظم من أبي حنيفة لما كان يلابسه من ضيق وحرمان وفقر، ومع هذا فلا يتطامن ولا يضعف بل كان في رفضه المتجمل الصبور. وأبو حنيفة كان عظيم الثراء واسع الغنى له تجارة تدر عليه الدر الوفير حتى إنه كان يصل بماله أهل العلم ممن لهم به اتصال فكان تعففه له ما يبرره، وإن كان ذلك لا يغض من قدره.

ولقد كان الخلفاء يرون أن يعينوا فقراء الأئمة ورجال الحديث من بيت المال وكان لا حرج على أحدهم أن يأخذ فهو مما ينفق في سبيل الله ويعين على التفرغ لأقدس واجب ولكن إمامنا العظيم لم يرض لنفسه أن يمد يده.

قال إسحاق بن موسى الأنصاري: دفع المأمون مالاً، وقال: اقسمه على أصحاب الحديث، فإن فيهم ضعفاء، فما بقي منهم أحد إلا أخذ إلا أحمد بن حنبل، فإنه أبى[2].

---

(١) انظر ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٧٥، ٧٦، طبعة دار الفكر العربي.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٥٨.

ذلك كان مبدؤه، وتلك كانت طريقته التي آثر ألا يحيد عنها طيلة حياته، فبعد أن ذهبت دولة المحنة والبلاء، وأقبلت دولة الرضا والصفاء رأى الإمام في إقبالها عليه امتحانًا آخر أقسى عليه وأمر مما سبق.

لقد خطب المتوكل وده، وبالغ في إكرامه وإعزازه وعرض عليه المال الوفير، والمراتب السنية، فلم يزده ذلك إلا فرارًا، فكان أحمد يرد المال، ولا يقبله إلا مضطرًا وهو إذ يقبله لا يبقى معه إلا ريثما ينتهي توزيعه على فقراء المهاجرين والأنصار، وغيرهم من أهل التجمل والحاجة. وقد كان ذلك الإكراه يحدث أحيانًا في أول عصر المتوكل وقبل أن يطمئن إلى جانبه وتبرأ ساحته مما نسب إليه.

فلما أحس أحمد بأنه منه بالمكان الأسمى والمنزلة العالية وأن المتوكل قد فوض إليه أمر قبول العطاء أو رفضه عندئذ كان يرفض العطاء ولا يقبله. بل إنه كان لا يهدأ له بال، ولا يقر له قرار إذا علم أن أحدًا من ذوي قرباه أخذ من مال الخليفة، وقد وجه إليهم لومه على ذلك ونهاهم فلم ينتهوا.

«وحكي عن المتوكل أنه قال: إن أحمد ليمنعنا من بر ولده وذلك، أنه كان وجه إلى ولده وإلى ولد ولده، وإلى عمه بمال عظيم فأخذوه دون علم أحمد فلما بلغه ذلك أنكر عليهم وتقدم إليهم برده وقال لهم: لم تأخذوه، والثغور معطلة غير مشحونة، والفيء غير مقسوم بين أهله[1].

وقد يفهم من ذلك أن الإمام كان يرى أن أخذ مال الخلفاء حرام لا شك في حرمته، ولكن يغلب على الظن أنه ليس عنده كذلك، وإنما كان عنده موضع شك فيروى أنه دخل عليه ابنه يعوده، وهو مريض فقال له: يا أبت عندنا شيء بقي مما كان يبرنا به المتوكل، أفأحج منه؟ قال: نعم. قال: فإذا كان هذا عندك هكذا فلم لا تأخذ؟ قال: «يا بني ليس هو عندي بحرام ولكني تنزهت عنه»[2].

فهو إذن لا يقطع بحرمته ومع ذلك، فإنه كان ينزه نفسه عنه لأنه موضع اشتباه وهذا كاف في امتناعه عن أخذه، ولقد كان يقول: «إنما هو طعام دون طعام،

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٨.

ولباس دون لباس، وإنها أيام قلائل»[1].

وهذا كلام جليل لا يصف خاطراً مر بالنفس، أو طيفًا ألم بخيال صاحبه، بل يصف حقيقة مستعلنة في سريرته يذوق طعومها في خفية نفسه.

ولقد استعلنت تلك الصفة، صفة الزهد، في نفس أحمد - رضي الله عنه - إلى جانب ما استعلن من صفات، فكانت القوة التي غالب بها التيار، وظهر بها على كل مشقة، وبفضلهما اجتاز كل محنة، وخرج من كل شدة أصفى ما يكون معدنًا على حد ما قال بشر بن الحارث: «أدخلوا أحمد بن حنبل الكير فخرج ذهبة حمراء»[2].

فالزهد هو القوة الغالبة التي تطفو بصاحبها دائمًا على كل حادث من محنة أو منحة فيصرف هو كل حادث ولا يدع الحادث أن يصرفه، لا يلتفت قلبه لشيء من ذلك، ولا يرى في كل حال إلا وجه الله جل ثناؤه .. وتلك هي الصفة التي كان يعيش وجدان أحمد فوق بساطها.

ومن خلال هذه الحقيقة تشبث أحمد بالحلال، ووجوب السعي في طلبه، وتجريده من كل شبهة، وذهب في ذلك إلى أبعد مدى يمكن تصوره، ولم يجد ما يصفه لكسب طمأنينة القلب، وسلامة النفس، إلا كسب الحلال على النحو الذي يدركه هو ويسطع معناه في يقينه، قال عمر بن صالح الطرسوسي: سألت أحمد ابن حنبل بم تلين القلوب؟ فنظر إلى أصحابه- وكأن السؤال أعجبه - فغمزهم بعينه ثم أطرق ساعة، ثم رفع رأسه فقال : يابني بأكل الحلال. قال : فمررت ببشر ابن الحارث فسألته بم تلين القلوب ؟ فقال : ﴿ ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾. قلت له : لقد جئت الآن من عند أبي عبد الله .

فقال: هيه .. إيش قال لك أبو عبد الله؟ قلت: قال: بأكل الحلال. فقال: جاء بالأصل، فمررت بعبد الوهاب بن أبي الحسن فسألته بم تلين القلوب؟ قال: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾. قلت: فإني جئت من عند أبي عبد الله.

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ٩، بتحقيق حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية.
(٢) البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٣٦.

فاحمرت وجنتاه من الفرح وقال لي: إيش قال لك أبو عبد الله؟ قلت: قال: بأكل الحلال. فقال: جاءك بالجوهر جاءك بالجوهر، الأصل كما قال، الأصل كما قال[1].

وإني أدع لك أن تتصور الجلالة التي يجب أن يضفيها على أحمد بن حنبل هذا المنهج الرائع من الورع والتقى والصبر والمشقة في سبيل الله، والدقة في تحري الحلال والاستبراء لعيشه من كل شبهة.

وفي دائرة الحلال الذي لا شبهة فيه يستطيب مع الحياة، ويستأنس بالصحاب، وأهل المروءة، ويقول: يؤكل الطعام بثلاث: مع الإخوان بالسرور ومع الفقراء بالإيثار، ومع أبناء الدنيا بالمروءة[2].

وكان يحب الصداقة، والأصدقاء، ويدرك أن الحياة بلا أصدقاء لا طعم لها ولا عزة فيها فيقول: «إذا مات أصدقاء الرجل ذل» ومن أجل ذلك كان جوادًا كريمًا على ما كان عليه حاله من الضيق وعدم السعة في طيبات هذه الحياة، يقول أبو عبد الله في ذلك: «لو أن الدنيا تقل حتى تكون في مقدار لقمة، ثم أخذها امرؤ مسلم، فوضعها في فم أخيه المسلم ما كان مسرفًا»[3].

---

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٨٢، الطبعة الأولى.
(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٢٠١، الطبعة الأولى.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

الفصل الرابع
مكـــونات علمـــه

تمهيد:

إن العـوامل التي توجه الناشئ، وتتـرك بصمـات بارزة في حـياته وسلـوكه أهمها ما يأتي:

أولاً: صفاته الذاتية واستعداده الفطري.

ثانيًا: اساتذته وشيوخه.

ثالثًا: الحركة العلمية وأثرها في منهجه.

وهذه العوامل الثلاثـة كان لها أكبر الأثر فـيما ينتهي إليـه علم أحمد، والتي بها زكت نفسه، واستقامت فطرته، فأنتجت إمامًا له النصيب الأكبر من علم السنة، وفـقه الأثر، وليس هذا فـحسب بل كـانت له آراء قيـمة ومـواقف حاسـمة فيمـا يخوض فيه علماء الكلام.

ولا نريد في هذا المجال من بحـثنا أن نبين مناحي علمه ومنهجـه في الحديث والفقه، فإن هذا اللون من الدراسة سيكون - إن شاء الله - له موضعه عند دراستنا لآرائه، ورواياته وفـقـهـه، وإنما الذي نريد أن نبـينه ونحن بصـدد عـرض تاريخه وأحواله، هو كيف تكونت له تلك الثروة العلمية؟.

وقبل أن نفصل القول في هذه العوامل وتلك الموجهات أرى أنه من المناسب أن أصدر هذا البحث ببعض الأقوال المأثورة عن أساتذته وشـيوخه، وهي إن دلت على شيء فـإنما تدل على أن الإمام أحـمد قـد لمع نجمـه، وطار ذكره في الأوساط العلمية وهو لا زال شابًا يسعى في طلب العلم.

قال أبو داود: «أحمد مقدم على كل من بيده قلم ومـحبرة، وكانت مجالسه مجـالس الآخرة لا يذكـر فيـها شيء من أمر الـدنيا، وما سـمعـته ذكر الـدنيا قط، ولقـيت مـائتين من مـشـايخ العلم فـمـا رأيت مثـله لم يكن يخـوض في شيء مما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا، فإذا ذكر العلم تكلم»[1].

---

(١) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٣٤.

وقال عبد الرحمن بن مهدي: «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثوري». وقال: «ما نظرت إليه إلا تذكرت سفيانًا»[1].

وقال أبو عاصم: ليس ثم - يعني ببغداد - إلا ذلك الرجل - يعني أحمد بن حنبل - ما جاءنا من يحسن الفقه غيره، فذكر له علي بن المديني. فقال بيده، ونفضها[2]، وقال الشافعي: «خرجت من بغداد، فما خلفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم، ولا أفقه من أحمد بن حنبل»[3].

وقال إبراهيم الحربي: «أدركت ثلاثة لن يرى مثلهم أبدًا، يعجز النساء أن يلدن مثلهم رأيت أبا عبيد القاسم بن سلام ما أمثله إلا بجبل نفخ فيه روح، ورأيت بشر بن الحارث ما شبهته إلا برجل عجن من قرنه إلى قدمه عقلاً، ورأيت أحمد بن حنبل كأن الله - عز وجل - جمع له علم الأولين من كل صنف يقول ما شاء ويمسك ما شاء»[4].

وهناك من الروايات المأثورة الكثيرة ما يجعله في صف واحد مع أعاظم فقهاء الإسلام الذين ظهروا في الأزمنة التي سبقت عصره، كسفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبد الرحمن ابن عمرو الأوزاعي والليث بن سعد، ولقد كانت آراؤه موضع تقدير لدى العلماء والمحدثين، وقد كان من المسلم به لو أن أحمد جرح شخصًا، فإن هذا الجرح يغض من شأنه ويذري به في نظر الناس عامة. فقد قال عمرو بن الحسن القاضي: سمعت أبا يحيى الناقد يقول: كنا عند إبراهيم ابن عروة، فذكروا علي بن عاصم، فقال رجل: أحمد بن حنبل يضعفه، فقال رجل: وما يضره من ذلك إذا كان ثقة؟. فقال إبراهيم بن عرعرة: والله لو تكلم أحمد ابن حنبل في علقمة والأسود لضرهما[5].

فهذه بعض أقوال العلماء في تقدير منزلة أحمد العلمية. وكتب التراجم

(١) المرجع السابق، جـ٢، ص ٣١.

(٢) تاريخ بغداد، جـ٤، ص ٤١٩.

(٣) تذكرة الحفاظ للذهبي، جـ٢، ص ١٨.

(٤) شذرات الذهب لابن العماد، جـ٢، ص ٩٦.

(٥) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٨، الطبعة الأولى.

غنية بالإشادة بفضله وحسبنا من ذلك أنه بذل نفسه، وقدم روحه هينة رخيصة فداء للعقيدة وإحياء للسنة، يجمعها، ويستحفظها، ويجيل عقله النقي فيها فيستخرج منها ما أثر عنه من مسائل الفقه.

ولنتجه الآن إلى بيان تلك العوامل الثلاثة في المباحث الآتية :

المبحث الأول: صفاته الذاتية واستعداده الفطري

الصفة الأولى: قوة الحافظة:

ولقد كان من فضل الله على إمامنا الجليل أن وهبه ذاكرة قوية حافظة واعية، كانت هي السبب في الشهرة التي اكتسبها، وفي العلم الغزير الذي خلفه من بعده. وهي صفة عامة المحدثين والأئمة منهم بشكل خاص، فلقد اتصف بها مالك من قبل، واتصف بها الشافعي، كما اتصف بها إمامنا - رضي الله عنه - والأخبار في ذلك متضافرة يؤيد بعضها بعضًا.

ولقد شهد له بقوة حفظه وضبطه بعض معاصريه، وفي ذلك يقول أحمد بن سعيد الدارمي ما رأيت أسود الرأس أحفظ لحديث رسول الله ﷺ، ولا أعلم بفقهه ومعانيه، من أبي عبد الله أحمد بن حنبل(١). وقيل لأبي زرعة من رأيت من المشايخ المحدثين أحفظ؟ قال: أحمد بن حنبل. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل قال لي أبي: خذ أي كتاب شئت من كتب وكيع من المصنف فإن شئت أن تسألني عن الكلام حتى أخبرك بالإسناد، وإن شئت بالإسناد حتى أخبرك أنا بالكلام(٢). ويحدثنا الإمام عن نفسه فيقول: «كنت أذاكر وكيعًا بحديث الثورى، وكان إذا صلى العشاء الآخرة خرج من المسجد إلى منزله، فكنت أذاكره، فربما ذكر تسعة أحاديث، أو عشرة أحاديث، فأحفظها، فإذا دخل قال لي أصحاب الحديث أمل علينا فأملها عليهم»(٣).

ولقد بلغ أحمد البون الشاسع في الرواية والحفظ، فكان الحافظ الراوى مثله في ذلك مثل بقية المحدثين في عصره ولكنه امتاز بالفهم والاستنباط، واستخراج أحكام الفقه وأجوبة المسائل .. «حضر قوم من المشتغلين بالحديث مجلس أبي عاصم الضحاك فقال لهم: ألا تتفقهون، وليس فيكم فقيه؟ وأخذ يلومهم، فقالوا: فينا شاب فقيه سيجيء الساعة وكانوا يعنون أحمد بن حنبل، فلما حضر قال أبو

(١) تاريخ بغداد، جـ١٤، ص ٤١٩.
(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٦٠، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.
(٣) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ١٤.

عاصم : تقدم فقال : أكـره أن أتخطى الناس، فقال أبو عاصم : تلك أولى دلائل فقـهه .. أوسـعوا له، فأوسـعوا، فـدخل حتى جلس بين يديه، فـألقى إليه مـسألة فإجاب ، وثانيـة فأجاب وثالثة فأجـاب ، ومسائل فأجاب ، فـقال أبو عاصم هذا من دواب البحر[١] يقصد أنه عجيبة من عجائب العلم .

وقال ابن راهويه : كنت أجـالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحـيى بن معين وأصحـابنا. فكنا نتذاكر الحـديث من طريق، وطريقين ، وثلاثة، فيقـول يحيى بن معين من بينهم، وطريق كذا ؟ فأقول أليس قد صح هذا بإجماع منا ؟ .

فيقولون نعم !فأقول ما مراده ؟ما تفسريه ما فقهه فيقفون كلهم : إلا أحمد ابن حنبل[٢] .

الصفة الثانية :الصبر وقوة الإحتمال :

كانت هذه الصـفة هى أعظم شيء اخـتص به أحمد فـجمع بها بين الفـقر والجـود والعفـة وعزة الـنفس والإباء، وبين العفـو، واحـتمـال الأذى، وهي التي جعلته يحـتمل ما يحتمل في سـبيل طلب العلم. يقطع الفيافي والقفـار راكبًا إن أسعفتـه الحال، وماشيًا إن صاقت النفقـة، فيكرى نفسه جمالاً مع الجـمالين، كما يكتـب بأجـر ويـنسخ عندمـا يحط الرحـال، بل يـصنع بعض مـا يعـرف من الصناعات. فإذا كنت لا تملك نفسك أمـام هذا الإمام يعمل كل هذه الأعمال من أجل طلب العلم، فلا يفوتك ملاحظة الصفاء الذي سما إلى مستواه في كسب ما يسد به الرمق من عرق الجبين وكد اليمين.

ولهذا فـإن صفة الصـبر كانت عـدته وعتاده فـعندما نزل به البلاء الأكـبر، والمحنة العظمى لم تلن له قناة، بل صبر على الأذى، واحتسب ذلك عند الله ولم

---

(١) تاريخ ابن عساكر، جـ ٢ ، ص ٣٥.

(٢) تاريخ بغداد ، جـ١٤، ص ٤١٩ .

يجبهم إلى قولهم إن القرآن مخلوق ، لأنه في نظره بدعة إن لم يكن كفراً.

فقد صبر على ألوان البلاء. ابتلى بالنعمة بدل النقمة فترفع عن جوائز الخلفاء حتى يظن أنه العزيز المستكفى ، ويقطع نفسه عن معاشرة عامة الناس وغشيان خصاتهم أنسًا بالوحدة فلا يراه الرائي إلا في مسجد، زو عيادة مريض أو حضور جنازة، ولم يقض لنفسه بعض ما يقضي الناس لنفوسهم من شهوات. ولقد كان في صبره وجلده معتزًا بالله اعتزازًا فوق ما تتصوره العقول، ولقد أكسبه ذلك الاعتزاز سمواً في النفس وسعة في الصدر، فلم يعلق بنفسه درن من حقد، أو حب لانتقام لذلك كان كفواً كريمًا متسامحًا عن كل ما يوجه إليه من إساءات ومضايقات.

كان ذلك هو شأنه مع عامة الناس لفرط اعتزازه بربه فإن المعتز بغير الله يكون غليظ القلب مستكبراً ، والمعتز بالله يكون طيب النفس دمث الخلق كثير التواضع والحب ، ولقد حكى المروذي تلميذ الإمام فقال : « لم أر الفقير في مجلس أعز منه في مجلس أبي عبد الله، كان مائلاً إليهم ، مقصراً عن أهل الدنيا، وكان فيه حلم، ولم يكن بالعجول ، وكان كثير التواضع تعلو السكينة والوقار، إذا جلس في مجلسه بعد العصر للفتيا، لا يتكلم، حتي يسأل، وإذا خرج إلى مسجده لا يتصدر، يعقد حيث انتهى به المجلس »(١).

الصفة الثالثة: النزاهة المطلقة:

هذه الصفة لزمت إمامنا فهو نزه النفس عزوف عن مال الغير حتى كان لا يأكل إلا من كسب يده أو من غلة عقار ورثه، ولقد دفعه عفة النفس ونزاهتها أن يترك بعض الحال، وأن يمتنع عن قبول عطاء الخلفاء، مع تصريحه لبعض أولاده بأنه حلال يصح منه الحج، وإنما يتركه تنزهًا للنفس .

---

(١) المناقب لابن الجوزي ، ص ٢١٨، الطبعة الأولى.

وأما نزاهة العقل والإيمان، فحسبك ما نقلناه من أخبار المحنة، وكيف صابر وجاهد، وما كان جهاده إلا لتنزه عقله عن أن يفكر في أمر لم يؤثر عن السلف أنهم تكلموا فيه. فوجد أن من نزاهة العقل ألا يفتي حيث علم أن لا أحد من الصحابة فتيا في المسألة التي سُئل فيها، فلم ير أن يخوض في مسائل يؤدي الخوض فيها إلى متاهات يضل فيها العقل، ولا يقوى على الوصول إلى الحق فيها .

ولذلك كان شديد الكراهية لأهل البدع والأهواء فابتعد عن الجدل معهم، ونهى أصحابه عن ذلك تنزيهًا لإيمانهم، وابتعادًا عن كل مواطن الريبة.

سأله بعض أصحابه قائلاً: إن هنا من يناظر الجهمية ويبين خطأهم، ويدقق عليهم المسائل فما ترى؟ قال: لست أرى الكلام في شيء من هذه الأهواء ولا أرى لأحد أن يناظرهم أليس قال معاوية بن قرة: «الخصومات تحبط الأعمال والكلام رديء لا يدعو إلى خير، تجنبوا أهل الجدال والكلام. وعليك بالسنن وما كان عليه أهل العلم قبلكم، فإنهم كانوا يكرهون الكلام والخوض مع أهل البدع وإنما السلامة في ترك هذا، لم نؤمر بالجدال والخصومات»، وقال: «إذا رأيتم من يحب الكلام فاحذروه»[1].

والإمام أحمد في ذلك كان على غرار الإمام مالك في طريقته ومذهبه فقد كان يكره الجدال ويراه يفسد على الناس أمور دينهم.

أما أبو حنيفة والشافعي - رضي الله عنهما - فكانا على غير ذلك المسلك كان أبو حنيفة يجادل الجهمية وغيرهم، ويلحن بالحجة عليهم ويسد عليهم طريقهم، والشافعي كان قوي الجدال شديداً في الخصام، ولكن لطلب الحق لا للغلب. وإن كتبه كلها صور من المناظرة الجيدة المستقيمة، وكل ما يختار من المناهج والمسالك[2].

وأما نزاهته في فقهه فقد بلغ فيها الغاية، وأوفى على النهاية، كان شديد

---

(١) تاريخ الذهبي نقلاً عن مقدمة المسند، ص ٢٢، طبع المعارف بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.

(٢) راجع ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٨٩، طبعة دار الفكر العربي.

الحذر، دقيق الحرص على متابعة هدى السلف الصالح ومنهاجهم فكان فقهه وما يخرجه من آراء أساسه ما روى عن النبي ﷺ وعن التابعين. وكانت طريقته في الأخذ بالسنة أنه لا يرد حديثًا إلا إذا عارضه ما هو أقوى منه، وكان يقول: «من رد حديث رسول الله ﷺ، فهو على شفا هلكة»، وكان يقول: «ما كتبت حديثًا عن النبي ﷺ إلا وقد عملت به».

وإذا لم يجد الحديث ولا السنة عن الصحابة اجتهد في تخريج المسألة على منهاج من سبقه، غير مبتدع سبيلاً غير سبيلهم، وكان ينهى عن الاجتهاد في مسألة لم يتكلم فيها أحد ممن سبقه، ولذا كان يقول لخاصة تلاميذه: «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»[1].

فأنت تراه لا يخرج في فقهه عن دائرة السنة ونبين ذلك مفصلاً عند الكلام في فقهه إذ هو لب موضوعنا وغاية بحثنا.

الصفة الرابعة: صفة الإخلاص:

هذه الصفة لا تكون إلا لمن حباهم الله واختارهم حراسًا لدينه، وأمناء على شريعته، ومن ثم فقد لازمت الأئمة هذه الصفة وبها استنارت بصيرتهم، واستقام إدراكهم، فأشرقت قلوبهم بنور المعرفة، وهداية الحق.

والإخلاص لله أن تحب الشيء لا تحبه إلا لله، فلا تطلب العلم لجاه أو لمنصب، ولا لمباهاة أو مماراة، ومن ارتقى بعلمه إلى هذه الرتبة: لا تعلق به غواشي الامتراء، ومعوقات الهوى، بل يتجه إلى الحقيقة اتجاهًا مستقيمًا لا عوج فيه، ومن اتجه إلى طلب الحقيقة مستقيمًا وصل إليها بنور الله، ونطق بالحكمة بهداية الله، ووصل إلى الغاية من أقرب طريق وأهدى سبيل.

والإمام أحمد كان على حظ كبير من الإخلاص لله في طلب العلم، لم يكن يطلب العلم لشهرة أو سمعة وإنما كان أبعد ما يكون عن الرياء، وكان يبالغ في الابتعاد عنه حتى إنه كان لا يظهر المحبرة، كي لا يذكره الناس بالحرص على

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٨.

الكتابة، كان رضي الله عنه يقول: «إظهار المحبرة من الرياء» وكان يؤثر ألا يسمع به أحد، ولا يراه أحد، فكان يقول: «أشتهي مكانًا لا يكون فيه أحد من الناس أريد النزول بمكة ألقي نفسي في شعب من تلك الشعاب حتى لا أعرف»[١] فهو لا يحب الظهور ويكره الشهرة، وينفس على من كان خامل الذكر مستترًا عن أنظار الناس فيقول: «طوبى لمن أخمل الله عز وجل ذكره»[٢].

لهذا كان بعيدًا عن الزهو والافتخار. وإنما كان متواضعًا متطامنًا قال يحيى ابن معين: ما رأيت مثل أحمد بن حنبل صحبناه خمسين سنة ما افتخر علينا بشيء مما كان فيه من الصلاح والخير[٣] فلم يكن يداخله الغرور، ولا يُدلّ على الناس بالعبادة بل كان يتهم نفسه بالتقصير، مع ما كان عليه من الجد في طاعة الله منذ الطفولة فكان يحيي الليل وهو غلام، ويتورع أن يأخذ من محبرة أحد من تلاميذه وهو يحدثهم فإذا مر به سقط أو خطأ في كتابه أصلحه بقلمه من محبرته[٤].

الصفة الخامسة من صفاته البارزة: الهيبة:

فقد كان عظيمًا مهيبًا، وكان موضع إجلال واحترام من غير خوف ولا رهبة، كان يومًا في مجلس يزيد بن هارون يتلقى عنه الحديث ولم يكن يزيد يعلم به فمزح مع مستمليه، فتنحنح أحمد؛ فقال: من المتنحنح؟ .. فقيل له: أحمد بن حنبل، فضرب على جبهته وقال: ألا أعلمتموني أن أحمد ها هنا حتى لا أمزح[٥]، ولم يكن أحمد مقدرا عند يزيد وحده، وإنما كان عظيم القدر عند عامة شيوخه وأساتذته، كانوا جميعًا يجلونه ويوقرونه، يقول مهنا بن يحيى الشامي: «ما رأيت أحدًا أجمع لكل خير من أحمد بن حنبل، رأيت سفيان بن عيينة، ووكيعًا وعبد الرزاق، وبقية بن الوليد، وضمرة بن ربيعة، وكثيرًا من العلماء فما رأيت مثل أحمد بن حنبل.

---

(١) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ٢٧٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٨١.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٣٤.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٦٥.
(٥) تاريخ ابن عساكر، جـ٢، ص ٣١.

أما هيبة تلاميذه له فكانت أعظم من ذلك وأجل، وهو الأليف المألوف الموطأ الكنف الذي لا يريد علواً في الأرض، ولا بطراً ولا كبراً، يقول أبو عبيد القاسم ابن سلام: «جالست أبا يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن المهدي، فما هبتَ منهم أحداً، ما هبت أحمد بن حنبل.

وسر هذه المهابة أنه كان شديد الخشية من الله، معرضًا عن القبيح والهوى، فلا يراه الرائي إلا في مسجد، أو حضور جنازة، أو عيادة مريض، وهو في صمت دائم يأبى أن يتكلم إلا في العلم، ولا يمزح، ولا يلغو، ولا يحب المهاترة.

بل كانت مجالسه مجالس الآخرة، لا يذكر فيها شيء من أمر الدنيا. ومع ذلك فإنه كان حسن العشرة، دائم البشر، لين الجانب، ليس بفظ ولا غليظ، بل هو كريم الخلق شديد الحياء. قال الحسين بن المنادى عن جده: «كان أحمد من أحيّى الناس وأكرمهم نفسًا، وأحسنهم عشرة وأدبًا، كثير الإطراق، معرضًا عن القبيح واللغو، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث، وذكر الصالحين والزهاد، في وقار وسكون ولفظ حسن، وإذا لقيه إنسان بش وأقبل عليه، وكان يتواضع للشيوخ تواضعًا شديدًا. وكانوا يكرمونه ويعظمونه[1].

وهكذا كان إمامنا في أخلاقه وسلوكه يتعرف أخلاق الرسول الكريم، ويأخذ نفسه بها أخذاً شديداً من غير مراءاة أو سعي وراء شهرة، بل كان شديد التواضع شديد الاعتزاز بالله.

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٢١٥.

المبحث الثاني: أساتذته وشيوخه

لقد أحصى ابن الجوزي في مناقب أحمد شيوخه عدًا فتجاوزت المائة، وإذا كان شيوخه بهذه الكثرة العددية فإنهم يتفاوتون في مقدار توجيههم وعظيم تأثيرهم في حياته وسلوكه الشخصي ونزوعه حتى أصبح إمامًا جليلاً في الفقه والحديث.

ولذلك فإنه يعنينا أن نتعرف على بعض الشخصيات البارزة في حياته ممن لهم تأثير بليغ في نفسه من أساتذته وشيوخه.

فيكفينا مثلاً أن نعرف من الذي نمى فيه نزوعه وإقباله على السنة المطهرة. ثم من الذي وجهه مع السنة إلى الفقه. وفي هذا المجال تظهر أمامنا شخصيتان عظيمتان في حياته العلمية، كان لهما عظيم الأثر في توجيهه إلى السنة والفقه معًا. وإن كانت صبغة التحديث قد غلبت عليه حتى إن بعض العلماء قد عدوه محدثًا وليس فقيهًا.

والحقيقة أنه جمع بين التحديث والفقه. فهو المحدث الفقيه، وسيكون لهذه القضية مبحث خاص نسوق فيه الأدلة على ذلك.

الأستاذ الأول لابن حنبل:

أما عن الشخصية الأولى فهي شخصية «هشيم بن بشير بن أبي حازم» الذي كان له أعظم الأثر في توجيهه إلى السنة فهو يعد أول شيوخه منذ رحل إلى مختلف الأقطار النائية للقاء الرجال، والسماع منهم، والتلقي عليهم، وأخذ ما عندهم من كنوز السنة النبوية المطهرة.

ولقد بدأ أحمد حياته العلمية فاختار مجلس هشيم وهو يومئذ شيخ المحدثين بالعراق، فلزمه نحوًا من أربع سنوات، وقيل خمسًا، تكونت خلالها النواة الأولى لعلمه في الحديث.

فروي عن هشيم، وعن سائر محدثي بغداد مقدارًا عظيمًا من السنة، ولكن هشيمًا كان من أبرز الشخصيات أثرًا في حياته.

فعندما اتجه أحمد إلى الحديث، كان هشيم شيخ حلقة أهل الحديث ببغداد، وكان له سَمْتٌ حسن في الإسلام وذا هيْبة وتأثير في نفس أحمد - رضي الله عنه - حتى إنه لم يكن ليسأله قط هيبة له، وإجلالاً لعلمه، وما سأله مدة ملازمته له إلا مرة أو مرتين، وقد كان هشيم يسبح بحمد الله بين رواية حديث ورواية آخر، ويقول لا إله إلا الله؛ يمد بها صوته، وكأنه يذكر جلال الله سبحانه وتعالى لتمتلئ بذكر الله نفسه، فيستشعر تقواه عند رواية حديث رسوله، ونقل أصول دينه.

كان هشيم بخاريّ الأصل، وقد أقام أبوه في (واسط)[1] ويروى أنه كان طباخًا للحجاج بن يوسف الثقفي، فلما اتجه ابنه إلى العلم، وطمحت نفسه لأن يكون عليمًا بأسرار السنة لم يكن ذلك مألوفًا في أسرته، بل كان غريبًا عليها، لذلك كان أبوه ينهاه عن طلب العلم ويقسو عليه ليصرفه عنه. وكان هشيم يتحمل ذلك صابرًا ويطلب العلم مجاهدًا، ويحضر مجالس أبي شيبة القاضي ويناظره في الفقه، وقد حدث أن مرض هشيم ذات مرة فتفقده أبو شيبة، فقيل: إنه عليل. فقالوا: قوموا بنا حتى نعوده، فقام أهل المجلس جميعًا يعودونه اتباعًا للقاضي، وصحبه. فقال بشير لابنه هشيم: «يا بني قد كنت أمنعك من طلب الحديث فأما اليوم فلا، صار القاضي يجيء إلى بابي .. متى أملت أنا هذا؟»[2].

واستمر هشيم من بعد ذلك دائبًا في طلب الحديث، فرحل لذلك الرحلات المختلفة، رحل إلى مكة ليلتقي بالزهري وأخذ عنه نحوًا من مائة حديث، وقيل ثلاثمائة، ورحل إلى البصرة، وإلى الكوفة وغيرهما من الأمصار حتى كان له شأن أي شأن. وآلت إليه رياسة حلقة الحديث في بغداد فكان عالمها الفذ غير منازع. وأصبح هدفًا لحساده ومنافسيه، مثل وكيع. ولكن شهرته العلمية ومكانته العالية كانت أقوى من أن ينال منها منال. فكان بعض المحدثين الثقات يفضله على سفيان الثوري إمام المحدثين في عصره، ولقد أثنى عليه مالك ابن أنس رضي الله عنه، ونفى أن يكون بالعراق عالم بالحديث غيره فقال: «وهل بالعراق أحد يحسن أن

---

(١) من أعمال سمرقند.

(٢) تاريخ بغداد، جـ١٤، ص ٨٧.

يحدث إلا ذاك الواسطي (يعني هشيمًا)(١).

ولقد كانت العناية الإلهية وحدها هي التي تولت توجيه إمام أهل السنة وهدته إلى مجلس هشيم الذي بلغ المنزلة العلمية المرموقة في رواية الحديث وقد شهد له الإمام مالك بذلك كما سبق ذكره آنفًا.

وكان الإمام أحمد شديد الإعجاب بشيخه هشيم حريصًا على ما يأخذه عنه، حتى كان يحفظ كل ما يلقيه عليه حفظًا. فإنه يروى أنه قال: «حفظت كل شيء سمعته من هشيم وهشيم حي، قبل موته». وهذا يدلك على عظيم منزلته في نفسه وأنها كانت المنزلة العالية التي جعلته ينصرف بكل جهوده إلى الحديث، والسنة والفقه. وقد ولد هشيم سنة ١٠٤هـ وتوفي سنة ١٨٣هـ.

الأستاذ الثاني: الإمام الشافعي:

كانت الشخصية الثانية التي أثارت إعجاب أحمد هي شخصية الشافعي فقد اتصل به في مكة في جوار البيت الحرام فأعجب به أيما إعجاب. وكان إعجابه بعقله الفقهي، لا بروايته. وقد تعلم الشافعي أشياء من معرفة الحديث من أحمد بن حنبل. وكان الشافعي يقول لأحمد هذا الحديث قوي محفوظ، فإذا قال أحمد نعم، جعله الشافعي أصلاً وبنى عليه. ولذا كان أحمد يقول: روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» يقول أحمد فنظرنا في رأس المائة الأولى، فإذا هو عمر بن عبد العزيز، ونظرنا في الثانية فإذا هو الشافعي(٢).

وإذا كان إعجاب أحمد منصبًا على أخص ما امتاز به الشافعي، وهو التفكير الفقهي، والضبط العقلي، ووضع أصول الاستنباط فهو يعد الموجه الثاني لأحمد بعد هشيم فإن هشيمًا - كما سبق أن ذكرنا - وجهه في صدر حياته إلى الحديث وطلب السنة واستخراج الفقه من بين ثناياها على أن تكون هي المقصد الأسمى. ووجهه الشافعي إلى معرفة المقاييس الدقيقة لكيفية استخراج الحكم من النص.

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) المنهج الأحمد، جـ١، ص ٨٠، مخطوط بدار الكتب.

وبهـذا يكون أحمـد قد جـمع بين الحسنيين، وأخذ مـن الينبوعين الحـديث والفقـه. وإن كانت السنة هي أكـبر همه، وبهـا كانت شهـرته لأنه وجد فـيها فـقه الإسلام وتاريخه وسياسته، وفيـها تربيته وأدبه، وأخبار رجالات الإسلام. وسنرى أنه حينما سبر أغوارها اتسع فقهه، فتجارى مع المنهاج القرآني في أمان واطمئنان.

وإنما خـصصنـا هذين الإمامين بالذكـر لأن لهـمـا فضل التـوجيه لا فـضل التكوين، فإن فضل التكوين يكون في قـدر ما تلقى وعلى من تلقى، وقد رأيت أن أحمـد قد تلقى عـلى عدد وفيـر من العلمـاء والمحدثين الأعـلام تفاخر بـهم الأمة الإسلامية حتى صار من الأئمـة الربانيين في العلم، الموصوفين بالحفظ، المذكورين بالزهد.

وقد ذكـرنا في صدر حـياته كـيف كان شـديد الرغبـة في طلب العلم فـشد رحاله إلى عـواصم العلم المختلفـة في عصـر كان العلم فيـه لا يقاس بالشـهادات والألقاب، بل بالسياحة في بلاد الله والرحلة الدائبة إلى مختلف الأقطار.

ولقد كان لكل واحد من أساتذته فضل التوجيه والإمداد الذي صادف أرضًا خصبة ونفسًا ذكية ملهمة فآتت أطيب الثمرات وأينعها بفضل الله وتوفيقه.

شيوخه الروحانيين:

إذا كنا قد قصرنا عدد الموجهين لأحـمد على اثنين من الشيوخ وهما هشيم، والشافعي. فما ذلك إلا لأنه كان له من نفسه الموجه الأكبر، فاختار لنفسه، أن يحيا حياة الكفـاف، واشتغل بالدراسات التي تنمي فـيه ميوله إلى فقـه الكتاب والسنة، وقد تم له ما أراد فكان أكثر فقهاء عصره علمًا وورعًا وخشية لله رب العالمين.

والناس ضـربان، ضرب يعيـش في عيشـه، وآخر يحـيا في حـقيـقة نفسه. فالأولون هـم الذين يذوقـون مسراتهم أو يلعـقونها من خـلال ما بأيديهم من رزق قليل أو كثير فإذا لذه المرعي قال: «ربي أكرمن» وإذا ما ابتلاه فقدر عليه زرقه قال: «ربي أهانن» فوجوده وجـود الرغيف والقميص وجذوره لا تتصل في الحـياة بغير هذين. وأما الآخرون فهم الذين انتقلت أذواقهم من المحيط الظاهر التافه إلى معين الحق القوي الجميل، وامتدت مشاعرهم إلى ضمير الكون، فاستروحوا بقدس الله

فرحًا بغير مال، وأنسًا، بغير أهل، وجاهًا بغير منصب، وسعادة بغير مصدر محسوس. فإذا ذكر فضل الله فحدث ما شئت عن نشوة الطرب وإذا ذكرت الدنيا فقد ذكرت السلعة المزجاة والعرض الكاسد، المردود. وذلك هو الذي عرفه الناس من حال أحمد وتكلموا به. قال أبو داود السجستاني : «لقيت مائتين من مشايخ العلم فما رأيت مثل أحمد بن حنبل، لم يكن يخوض في شيء مما يخوض فيه الناس من أمر الدنيا فإذا ذكر العلم تكلم»[1].

فهل كان أحمد في جهاده وسلوكه، وعزوفه عن الحياة اللاهية وحبه للعلم له مثال سابق يسلك سبيله، وينسج على منواله؟.

إنه ليس من الصعب أن نعثر على شخصيات إسلامية كانت بينها وبين أحمد مشاكلة نفسية جعلته يسلك سبيلهم، وربما كان مداه في سلوكه أوسع من مداهم، وأن تلك المشاكلة، جعلتهم قريبين من نفسه، فعاش معهم بروحه وتتبع مروياتهم وآثارهم، وكان بها من أعلم الناس.

فهذا عبد الرحمن بن مهدي يقول عن أحمد رضي الله عنه : «هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثوري»[2].

وإبراهيم الحربي تلميذ الإمام أحمد يتخطى به حواجز الزمان والمكان فيجعله ضمن سلسلة من التابعين وتابعيهم، حفظوا السنة من بعد الصحابة رضوان الله عليهم فيقول: «سعيد بن المسيب في زمانه وسفيان الثوري في زمانه، وأحمد بن حنبل في زمانه»[3]، فهو لم يلتق بسفيان، ولم يأخذ عنه مباشرة، بل بواسطة تلاميذه الذين نقلوا مروياته وأخذوا عنه علمه، ولكن المشاكلة النفسية بينهما قرنتهما في سلسلة واحدة.

وهناك شخصية أخرى تتقارب وتتشابه إلى حد بعيد مع شخصية أحمد هي شخصية عبد الله بن المبارك - رضي الله عنه - فقد قال الحسن بن الربيع: «ما

---

(١) صفة الصفوة لابن الجوزي، جـ٢، ص ١٩٢.
(٢) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٤.
(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ١٤، ص ٤١٦.

شبهت أحمد بن حنبل إلا بابن المبارك في سمته وهديه»[١].

فهو يتلاقى مع ابن المبارك في هديه وسمته، وزهده وورعه، مع أنه لم يتمكن من لقائه، ولم يدرك مجلسه. جاء في المناقب لابن الجوزي أن أحمد بن حنبل قال: «طلبت العلم وأنا ابن ست عشرة سنة»، وأول سماعي من هشيم، سنة تسع وسبعين ومائة، وكان ابن المبارك قدم في هذه السنة وهي آخر قدمة قدمها. وذهبت إلى مجلسه، فقالوا: قد خرج إلى طرسوس. وتوفي سنة إحدى وثمانين ومائة»[٢].

ولذلك وجب علينا أن نقدم ترجمة موجزة لهذين الإمامين لنعرف وجه الشبه بينهما وبين إمامنا حتى إنه رضي الله عنه اتخذهما أستاذين له من سيرتهما، ومروياتهما وكان مقتديًا بهما في منهجه وسلوكه إلى حد بعيد.

ابن حنبل وسفيان الثوري:

كانت الشخصية الأولى التي تأثر بها أحمد هي شخصية سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، الفقيه المحدث، ولد سنة خمس وتسعين أو سبع وتسعين من الهجرة بالكوفة، وكان أبوه من ثقات المحدثين[٣]، وكان مقيمًا بالكوفة معاصرًا لأبي حنيفة، إلا أنه كان شديد الإتباع للحديث والسنة فلا يعدوهما. أما أبو حنيفة فكان يغلب على فقهه استعمال القياس والاستحسان. ولكنه كان مثل أبي حنيفة في مجافاته لذوي السلطان، مبتعدًا عن تولي القضاء معتمدًا في معيشته على ميراث آل إليه من عم له كان ببخارى، ويبدو أن هذا الميراث كان عظيمًا، إذ أنه عف به عن قبول عطايا السلطان، ولقد كان الإمام أحمد شبيهًا به في ذلك، فقد كان ينفق على نفسه من ريع ميراث آل إليه، إلا أنه كان قليلاً إذا ما قورن بميراث سفيان.

وتذكر لنا كتب التاريخ أنه كان شديد الجفاء للخلفاء، يغلظ لهم القول، ولا يخشى في الله لومة لائم. روى أنه التقى بأبي جعفر المنصور في المسجد الحرام،

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٢١١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) سلسلة أعلام العرب: سفيان الثوري للدكتور عبد الحليم محمود، ص ١٥ وما بعدها.

فأخذ أبو جعفر بمجامع ثيابه تجاه الكعبة، وقال له: برب هذه الكعبة، أي رجل رأيتني؟ فقال: برب هذه الكعبة بئس الرجل رأيتك.

ولما تولى المهدي من بعده، لم تكن حاله معه بأفضل مما كانت عليه من قبل مع أبيه، كان يجهر بكلمة الحق، يجلجل بها صوته في مواجهة الحاكم، في وقت اسْتَمْرَأَ فيه الحكام كلمات المدح والثناء، تقابل معه في الحج، فلما رأى ما هو عليه من مظاهر الأبهة والإسراف لم يتمالك أن قال له: «حج عمر بن الخطاب فأنفق في حجته ستة عشر دينارًا، وأنت حججت، فأنفقت في حجتك بيوت المال»[1].

ولقد غضب عليه المهدي، كما غضب أبوه من قبل ففر من وجهه حتى مات غريبًا سنة ١٦١هـ فكان موته قبل مولد أحمد بثلاث سنوات.

ومع أن سفيان قد لقى الله قبل أن يولد أحمد فإنه كان له أستاذًا ومعلمًا ومرشدًا. تتلمذ له أحمد، فأخذ يتمثل به في سيرته وينهل من حديثه حتى كان أعلم الناس بحديث سفيان، ورأينا أحمد فيما بعد كما كان سفيان، يتنقل في الأمصار الإسلامية، بين العراق، والشام، والحجاز، واليمن، طلبًا لحديث رسول الله ﷺ حتى كان أمير المؤمنين في الحديث.

ولقد كان سفيان على درجة كبيرة من الإخلاص لله والبعد عن الرياء حتى إنه كان إذا جلس للعلم وأعجبه منطقه، يقطع الكلام ويقول: «أخذنا ونحن لا نشعر».

فانظر إلى أي حد وصل به الورع والخوف من الغرور الذي قد يداخل نفسه عندما يجلس للدرس فتتعلق الآذان بمنطقه الرائع، وتخفق القلوب بمعانيه النفيسة، وتتزاحم على مجلسه الجموع إعجابًا بعلمه وتقديرًا لفضله، فلا يلبث إلا أن يقطع درسه ويطوي أوراقه ويقول كلمته الرائعة «أخذنا ونحن لا نشعر»[2]. ولهذا أخذ أحمد عنه مذهبه في الورع والإخلاص والرغبة في الخمول والعزلة، ولقد سبق أن أوضحنا مسلك الإمام أحمد مع الخلفاء ورأينا كيف كان إعراضه عن كل مظاهر

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ٩، ص ١٦٠.

(٢) راجع ذلك في سلسلة أعلام العرب مقدمة «سفيان الثوري» للدكتور عبد الحليم محمود، ص٦.

الشهرة وهو في ذلك يتفق تمامًا مع ما كان عليه سفيان الذي كان يؤثر الابتعاد عن ذوي السلطان. وإن رسالته التي بعث بها سفيان إلى أحد أصحابه، لتعبر عن رأيه وتوضح منهجه في وجوب الابتعاد عن ذوي السلطان وعدم مخالطتهم وهذا نصها «إنك في زمان كان أصحاب النبي ﷺ يتعوذون أن يدركوه، ولهم من القدم ما ليس لنا فكيف بنا حين أدركناه على قلة علم، وقلة صبر، وقلة أعوان على الخير، وفساد من الناس، وكدر من الدنيا، فعليك بالأمر الأول، والتمسك به، وعليك بالخمول، فإن هذا زمن خمول، وعليك بالعزلة، وقلة مخالطة الناس فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد ذهب ذاك، والنجاة في تركهم فيما نرى، وإياك والأمراء أن تدنو منهم، وتخالطهم في شيء من الأشياء، وإياك أن تخدع، فيقال لك تشفع أو تدرأ عن مظلوم أو ترد مظلمة، فإن ذلك خديعة إبليس، وإنما اتخذها فجار القراء سُلَّمًا. وكان يقال: اتقوا فتنة العابد الجاهل والعالم الفاجر، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون. وما لقيت من المسألة، والفتيا، فَاغْتَنِمْ ذلك ولا تنافسهم فيه. وإياك أن تكون كمن يحب أن يعمل بقوله، أو ينشر قوله أو يسمع من قوله، فإذا ترك منه ذاك عرف فيه، وإياك وحب الرياسة، فإن الرجل تكون الرياسة أحب إليه من الذهب والفضة[1].

فأنت ترى في هذا النص، كيف كان سفيان يدعو إلى خمول الذكر، والعزلة عن الناس، والبعد عن الرياسة والسلطة. وقد رأينا فيما مضى أن الإمام أحمد قد رفض ولاية اليمن عندما عرضها عليه الإمام الشافعي، وأنه كان كثير الصمت لا يمزح يؤثر العزلة وخمول الذكر. ولذلك فإننا نعد سفيان الثوري من أساتذة أحمد وإن باعد بينهما الزمان والمكان، إن أحمد كان شديد الإعجاب به، كثير الحديث عنه يقول لبعض أصحابه: «تدري من الإمام؟ الإمام هو سفيان الثوري»[2]. وهذا إنما يدل على أنه - رضي الله عنه - كان يقتفي أثره، ويسير على نهجه.

والأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف.

---

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٦، ص ٣٧٧، الطبعة الأولى.
(٢) تاريخ ابن كثير، جـ١٠، ص ١٣٤.

رحم الله سفيان رحمة واسعة.

ابن حنبل وعبد الله بن المبارك:

أما عبد الله بن المبارك فإنه مثل رائع للعالم الزاهد الجامع لأشتات العلوم في عهده من الحديث والفقه والعربية وأيام الناس. وإن كانت شهرته بالحديث والفقه هي التي بقيت له.

ولد ابن المبارك سنة ثماني عشرة ومائة وتوفي سنة إحدى وثمانين ومائة، فهو من أعلام القرن الثاني، وأفذاذ العصر العباسي الذهبي.

وقد بلغ منزلة خطيرة في السُّنة ورواية الحديث. وكان أبو أمامة من أئمة الحديث يقول: ابن المبارك في أصحاب الحديث مثل أمير المؤمنين في الناس[1].

وقد حاول أحمد أن يلقاه فلم يدركه لأنه مات سنة ١٨١هـ، وبذلك فاتته فرصة الأخذ عنه، والاستماع منه، ولكنه لم يفته أن يسلك سبيله في الورع، والزهد، والابتعاد عن ذوي السلطان والجاه، لقد أعطاه الله بسطة في الرزق وسعة في المال، فكان واسع الثراء، عظيم الغنى، إلا أنه كان كثير الإنفاق والعطاء، يعطي عطاء من لا يخشى من ذي العرش إقلالاً، فإذا رأينا أحمد في أخلاقه، ورأينا فيها قدرة الفقير الصابر، فابن المبارك كانت فيه هذه الأخلاق، ولكن معها حمد الغني الشاكر وكلاهما كان الفقير لا يرى في مجلس أعز منه في مجلسه، فهما وإن اختلفا من حيث الغنى والفقر، فقد تشابها من حيث صفاء النفس، وكرم الأصل.

كان عبد الله بن المبارك مثلاً رائعًا للعالم المجاهد الذي حباه الله علمًا غزيرًا وفهمًا دقيقًا فهو الفقيه والمحدث، والمجاهد الذي يغزو في سبيل الله، وينشر الدعوة، بلسانه، وسيفه. حج كثيرًا، وأنفق كثيرًا، ويروى أنه مر وهو في طريقه إلى الحج بمزبلة قوم، فرأى فتاة تأخذ طائرًا ميتًا، وتلفه، فسألها عن أمرها فقالت: أنا وأخي هنا ليس لنا شيء إلا هذا الإزار، وليس لنا قوت إلا ما يلقى على هذه المزبلة، وقد حلت لنا الميتة منذ ثلاثة أيام، وكان والدنا له مال، فظلم وأخذ ماله،

---

(١) مقتبس من بحث للأستاذ الشيخ محمود النواوي بمجلة الأزهر، المجلد ٢٤، الجزء (١٠).

وقتل. فأمر ابن المبارك برد الأحمال، وقال لوكيله: كم معك من النفقة؟ قال: ألف دينار، فقال: عد منها عشرين تكفينا إلى مرو وأعطها الباقي، فهذا أفضل من حجنا هذا العام، ثم رجع[1].

ومما لاشك فيه أن الإنفاق في تلك المواطن أفضل من الحج. ولقد كان ابن المبارك موفقًا غاية التوفيق حين أعطى مؤونة الحج لتلك الفتاة البائسة التي تحاول أن تدفع الموت عن نفسها وعن أخيها بأكل الميتة، لأن في العطاء إحياء نفس أشرفت على الهلاك، وهذا من غير شك أفضل عند الله من الحج، لقوله تعالى: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[2] فمن وجد نفسًا تموت وكان معه فضل من زاد ثم لم يعد به على تلك النفس، فكأنه شارك في قتلها، وعمل على إزهاقها فيكون إثمه كمن قتل الناس جميعًا.

كان عبد الله بن المبارك مثلاً أعلى في السخاء والجود، فهو يطعم الطعام الأمثل والجيد، ولا يبخل بماله، بل ينفقه على الفقراء، من أهل العلم والفاقة. وهو فوق هذا لا يترف نفسه، حتى لا يبطر معيشته، فيفسد دينه، ولقد بلغ في الورع والزهد حدًا استحق به أن يكون فقيه المسلمين بعد سفيان الثوري.

سئل المعتمر بن سليمان: من فقيه العرب؟ فقال: سفيان الثوري، ثم سئل: من فقيه العرب بعد سفيان؟، قال: عبد الله بن المبارك.

وكان شديد العناية بالآثار والسنن، يقضي الليل في الاطلاع عليها، وقد قيل له: إذا صليت لم لَمْ تجلس معنا؟ قال: أذهب مع الصحابة والتابعين، فقيل له: ومن أين الصحابة والتابعون؟ قال: أذهب، فأنظر في علمي، فأدرك آثارهم، وأعمالهم، فما أصنع معكم .. أنتم تغتابون الناس[3].

وكان الزهد عنده سلطان، أين منه سلطان الملوك وغير الملوك من الرؤساء

---

(1) تاريخ ابن كثير نقلاً عن كتاب ابن حنبل للأستاذ الشيخ أبي زهرة، ص ١٠٣.
(2) سورة المائدة، من الآية ٣٢.
(3) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٠٣.

والقـادة، فـالزاهد لا مطمـع له في شيء مما عند الناس، ولا يمد نـاظريه إلى مـا في أيديهم، فـالله كافـيه، والملوك لا يسـتغنون عن الناس: «ولذلك سـئل من الناس؟ فقـال: العلمـاء، ومن الملوك؟ فقـال: الزهاد ومن السِّفْلَةُ؟ فـقال: الذيـن يعيـشون بدينهم»[1].

هذا هو ابن المبـارك في زهده وجوده، وعـيشـه بالقليل وابتعـاده عن الملوك، وعدم جعـل الدين سبيلاً للرزق، وغـير ذلك من الأخلاق والسجـايا، التي انتقلت منه إلى الإمام أحمد حتى كان بها شديد الشبه بابن المبارك والتي بها عد ابن المبارك أستاذه، وإن لم يتتلمذ عليه ولم يدرك مجلسه. قال ابن حنبل: سمعت أبا عبد الله يقـول: ذهبت لأسمع من ابن المبـارك فلم أدركه، وكـان قد خـرج إلى الثغـر، فلـم أسمع منه ولا رأيته[2].

ونستطيع بعد هذا العـرض الموجز أن نقول: إن سفيـان الثوري، وابن المبارك كـانا في مقـدمة أسـاتذة أحـمد الروحـانيين الذين أمدوه بـقبس من نور هدايتـهم وحسن توجيههم. وهذا بالطـبع لا يقلل من شأن أساتذته الذين اتصل بهم وتتلمذ عليـهم فكل أنار له السبـيل، وشارك بعلمـه وهديه في بناء شـخصـية أحمـد التي عرفت بشدة ميلهـا وتتبعها لما كان عليه الرسـول ﷺ والسلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين.

---

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٨، ص ١٩٦.

(٢) تاريخ الحفاظ للذهبي، ص ١٢.

المبحث الثالث
الحركة العلمية في عصره وأثرها في منهجه

عصر ابن حنبل بوجه عام:

العصر العباسي هو عصر الإمام أحمد، وهو العصر الذهبي في تاريخ الإسلام. ذلك لأنه عصر الترجمة والعلم وتكوين المذاهب الإسلامية، يتألق فيه مالك والشافعي، وابن حنبل، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهم من العلماء الأفذاذ الذين عاصروا الدولة العباسية وعاينوا عن قرب ما وصلت إليه من تقدم وازدهار في شتى العلوم والفنون.

ويصف صاحب الفخري هذه الدولة فيقول: «واعلم - علمت الخير - أن هذه الدولة من كبار الدول، ساست العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك، فكان أخيار الناس وصلحاؤهم يطيعونها تدينًا، والباقون يطيعونها رهبة أو رغبة، ثم مكثت فيها الخلافة والملك حدود ستمائة سنة».

ويقول في موضع آخر «إلا أنها كانت دولة كثيرة المحاسن، جمة المكارم، أسواق العلوم فيها قائمة، وبضائع الآداب فيها نافقة، وشعائر الدين فيها معظمة، والخيرات فيها دارة، والدنيا عامرة، والحرمات مرعية، والثغور محصنة، وما زالت على ذلك حتى كانت أواخرها، فانتشر الجبر، واضطرب الأمر، وانتقلت الدولة»(1).

إنه عصر النضوج في كل شيء والترف الذي فاق كل وصف، وإن شئت فقل إنه عصر الإبداع في كل ميادين العلم والفن والحضارة لا فرق في ذلك بين أن يكون نافعًا أو ضارًا، طيبًا أو خبيثًا. ويمكن أن نتبين ذلك من ناحيتين، هما:

أولاً: الناحية السياسية:

فمن الناحية السياسية نرى أن الدولة العباسية قد وصلت إلى أوج عظمتها وقوتها، فاستطاعت أن تتغلب على سائر خصومها في الداخل والخارج، وأن

---

(1) تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن إبراهيم، جـ2، ص 21. الطبعة الخامسة مكتبة النهضة.

تسيطر على الأحزاب السياسية من شيعة وخوارج وغيرهما، حتى استتب لها الأمر في النهاية.

ولكن هذه الدولة التي استعصت على أعدائها والخارجين عليها، كانت تحمل في أحشائها عناصر فنائها. وكانت ولاية العهد من أهم معاول الهدم في صرح تلك الدولة الفتية. فكانت سببًا في الصراع والتطاحن بين خلفائها. وما حدث بين الأمين والمأمون خير شاهد على صدق ما نقول. فقد انتهت الفتنة بقتل الأمين. ولم يكن انتصار المأمون محمود العاقبة في كل ما أسفر عنه من نتائج، لأنه انتصر على أخيه الأمين بسيوف الفرس، وهو في حقيقته انتصار للفرس على العرب فلم تسمع لهم كلمة بعد ذلك فقد تغلغل نفوذ الفرس في الدولة العباسية، وأصبحت السلطة لهم على العرب.

وظل العنصر الفارسي، ومن بعده العنصر التركي يسيطر على مقاليد الحكم في الدولة، في خلافة المأمون والمعتصم فاستبدوا بالأمر، وقتلوا الخلفاء واستباحوا دماءهم، وكانوا دائمًا مصدر قلق واضطراب، وفي النهاية انقسمت الدولة الإسلامية بسببهم إلى دويلات لا تجمعها رابطة سياسية واحدة إلى يومنا هذا.

ووصف «وليم مور» الدولة العباسية في عهد المقتدر فقال: «هوى المقتدر بالدولة إلى الهاوية، فضاعت أفريقية، وأوشكت مصر على الضياع، واستقل الحمدانيون بالموصل، واستمرت غارات البيزنطيين وثورات القرامطة، وأصبح المقتدر ألعوبة في أيدي قواد الأتراك»[1].

وأما من الناحية الدينية، فقد رأينا أن خلفاء بني العباس قد أهانوا كثيراً من الفقهاء. فالمأمون الذي يعد من أكثر الخلفاء العباسيين علمًا وثقافة، وأوسعهم صدرًا وتسامحًا، قد وقف موقفًا غريبًا من العقيدة، فأظهر محنة خلق القرآن، وحمل الناس على ذلك بقوة السلطان، وكان لابن حنبل موقفه الرائع الخالد الذي

---

(١) غروب الخلافة الإسلامية للدكتور على حسني الخربوطلي، ص ١٢٦، نشر مؤسسة المطبوعات الحديثة

عارض به اتجاه حكومة هي أقوى الحكومات كما سبق[١].

تلك هي مظاهر الحياة على وجه العموم في ذلك العصر. الذي ظهر فيه الإمام أحمد، فعاين عن قرب ما يدور في المجتمع من مبادئ وما انتهى إليه من تفكك بسبب الصراع على السلطة، وتغلب الفرس على العرب فساءه ذلك، لأنه عربي أصيل من وجوه بني شيبان، ولكنه لم يعلن غضبه وسخطه حتى لاتكون فتنة، فآثر أن يكون بعيدًا عن السياسة وما يتصل بها وانصرف بكليته إلى العلم وزاده انصرافًا وبُعْدًا ما رآه من تغلغل النفوذ العلمي لطائفة المعتزلة التي كانت لها الحظوة والمكانة لدى الخلفاء، ولكنه لم يصمت عن إعلان رأيه فيهم حينما رآهم ينحرفون عن منهاج السلف في إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيه السابقون، وقف منهم موقف المعارضة، ونهى الناس عن مجالسهم والخوض فيما ذهبوا إليه. فقد أثاروا شبهًا حول صفات الله سبحانه وتعالى. أهي شيء غير الذات، أم هي والذات شيء واحد؟ ولم يرهبه أن الخلفاء قد انحازوا إلى جانبهم واعتنقوا مذهبهم، لأنه لا يخاف إلا لله، فناصر عقيدة أهل السنة ودافع عنها بكل ما أوتي من قوة، فكان شديداً بقوة إيمانه ويقينه لأنه يدافع عن عقيدة السلف، والفكر الإسلامي الصحيح.

حق وإنصاف:

ومن الحق أن نبين أن المعتزلة قد حملوا لواء الدفاع عن الإسلام بما تسلحوا به من طرائق جديدة في الرد على الملاحدة، والزنادقة الذين راموا هدم الإسلام وإحياء الحكم الفارسي كما حدث من المقنَّع الخراساني الذي خرج على الدولة العباسية في حكم المهدي. فوقف المعتزلة لهم بالمرصاد، وأرهفوا سلاحهم بما أخذوه من الفلسفة والمنطق. فكانوا بحق أقدر على الرد، ومقارعة الحجة والدليل بالدليل.

ولكن طريقتهم لم يقرها الفقهاء والمحدثون، لأنهم رأوا في ذلك مخالفة صريحة لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين في الاستدلال للعقائد.

(١) راجع في ذلك: فصل ابن حنبل والمحنة من هذا الكتاب.

فأقصى ما وصل إليه تفكيرهم، أنهم كانوا إذا استفتوا رجعوا إلى الكتاب والسنة فنظروا إلى إشاراتهما ومقتضياتهما لعلهم يجدون مشبهًا لما عرض أو يقع في نفوسهم حكمة للأمر أو النهي أو الحل أو الحرمة على هذه المسألة أو الاجتهاد بالرأي إن لم يكن نص.

أما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية(١).

وكان من الممكن أن يكون لكل فريق طريقته ومنهجه في خدمة الإسلام، فيكون للفقهاء مجالهم في استنباط قانون إسلامي مستمد من نصوص الكتاب والسنة، وللمعتزلة خطرهم في بيان العقيدة والزود عنها بالطرق التي تقطع ألسنة المعاندين.

ولكن تدخل الدولة لمحاولة فرض آراء المعتزلة في مسألة خلق القرآن قد أنشب صراعًا عنيفًا بين المعتزلة والفقهاء والمحدّثين فكانت الفتنة والمحنة التي ابتلي فيها أحمد أعظم البلاء فصبر واحتسب ودافع عن السُّنة دفاعًا لو وزع على أهل الأرض لوسعهم جميعًا.

ابن حنبل والحركة العلمية:

بينا فيما سبق أن هذا العصر كان عصر النضوج في كل شيء، وهذا النضوج قد شمل بالطبع كل فروع العلم ومنها الفقه والحديث. نعم كان في العصر الأموي نواة التدوين، ولكنها نمت واتسعت في العصر العباسي ففي ذلك العصر زالت الفواصل والحواجز بين الأقطار والأقاليم وكثرت الرحلات بين العلماء، فمحمد ابن الحسن العراقي يرحل إلى المدينة ويقرأ موطأ الإمام مالك والشافعي يرحل إلى المدينة وإلى العراق وإلى مصر.

ودونت المجموعات الفقهية لكل طائفة من المجتهدين فدون موطأ الإمام مالك، ودون العلماء العراقيون فتاوى أئمتهم، ودون الإمام الشافعي كتابه «الأم» ذلك المبسوط العظيم وسبب ذلك الثورة الكبيرة التي كانت في ذلك العصر الزاهر.

---

(١) راجع في ذلك ابن حنبل للشيخ أبي زهرة، ص ١٠٨.

وجاء الإمام أحمد فوجد ثروة فقهية ضخمة، فقرأ الكثير منها، وكان له شرف الالتقاء بالإمام الشافعي ومدارسته والأخذ عنه في رحلته الثانية التي أقام فيها ببغداد، كما لم يفته من قبل أن يطلع على كتب العراق، ولكنه أعرض عنها كما يقول الرواة لأن طريقته تخالفها.

ولقد كان للشافعي فضل السبق في وضع القواعد الكلية والضوابط العقلية في استنباط الأحكام الفقهية والتي عرفت فيما بعد بـ «أصول الفقه» وقدر للإمام أحمد أن يلتقي به مرتين إحداهما في مكة، والثانية في بغداد فأخذ عنه أصول الفقه وأعجب بطريقته وعقليته وطريقة تفكيره إلى حد بعيد.

وبهذا يكون الإمام أحمد قد أخذ من تلك الثروة الفقهية زاده الذي استطاع أن يهضمه مع ما ترسب في نفسه من عناصر علمية مختلفة، فكان فقهه الذي غلب عليه الأثر.

وفي هذا العصر أيضًا كان نضوج علم الحديث الذي يعد ابن حنبل علمًا من أعلامه المبرزين، فهو صاحب «المسند» العظيم الذي صار للناس إمامًا يرجعون إليه، فنشطت همة العلماء في خدمة السنة ودون بعضهم منها المتون، وبعضهم دون طرق الإسناد وشروط الرواة وصفاتهم وبعضهم تناول لغة الحديث وغريبها.

ولعل أول من خطا في ذلك خطوة فعلية عمر بن عبد العزيز ففي «الموطأ»: أن عمر ابن عبد العزيز كتب إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنته فاكتبه، فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء»، وأوصاه أن يكتب له ما عند عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية والقاسم ابن محمد بن أبي بكر». أخرج أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الآفاق «انظروا إلى حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه»[1]. ولكنه مات قبل أن يتم ما بدأ به.

وفي أواخر عصر التابعين توسع الناس في تدوين السنة وجمعها، وشجع

(١) انظر ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين، جـ٢، ص ١١٦، وإرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري للقسطلاني، جـ١، ص ٨.

على ذلك أن عهد العباسيين كان قد بدأ وأنهم أعلنوا أنهم جاءوا باسم الدين لحماية الدين وقربوا العلماء منهم. فوجدت النزعة إلى جمع السنة واستقصائها في مختلف الأمصار ووجد من تفرغ لذلك.

ثم حدثت خطوة أخرى في تدوين الحديث على رأس المائتين. قال ابن حجر في شرحه على البخاري بعد أن شرح حالة التأليف الأولى وهي مراعاة الأبواب، ومزج حديث رسول الله ﷺ بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين: «إلى أن رأى بعض الأئمة منهم أن يفردوا حديث النبي ﷺ خاصة - وذلك على رأس المائتين - فصنف عبد الله بن موسى العبسي الكوفي مسندًا، وصنف مسدد بن مسرهد البصري مسندًا، وصنف أسد بن موسى الأموي مسندًا وصنف نعيم بن حماد الخزاعي نزيل مصر مسندًا، ثم اقتفى الأئمة بعد ذلك أثرهم، فقل إمام من الحفاظ إلا وصنف حديثه على المسانيد»[1].

ابن حنبل وتدوين السنة:

وفي هذا العصر جاء الإمام أحمد فوجد الطريق أمامه معبدًا لجمع السنة وكتابتها من الأقطار المختلفة فتتابعت رحلات العلماء إلى جميع البلدان لنقل الصحاح من الأحاديث المأثورة عن الصحابة والتابعين فكان السابق، وكان المجاهد وكان الحافظ، ولعل مسنده أول جامع لأحاديث الأمصار فكان حريصًا كل الحرص على طلب علو السند، كان ينتقي الأحاديث الصحيحة، ولا يأخذ بالحديث إلا إذا كان راويه لا يزال حيًا، ولا يكتفي برواية الحاضر ما أمكنه السفر إلى الغائب، مبالغة منه في الورع في طلب الحديث حتى كان مسنده إمامًا كما توقع له أن يكون.

دوافع تدوين الحديث:

كان الدافع الأول وراء تدوين السُّنة تسهيل استنباط الأحكام منها خصوصًا لفقهاء مدرسة الحديث ليردوا منها على فقهاء مدرسة العراق القياسيين ومن نَحَى نحاهم، ولذا فإن السُّنة كانت تجمع ومعها أقوال الصحابة وفتاوى التابعين،

---

(١) انظر ضحى الإسلام، أحمد أمين، جـ٢، ص ١٠٨.

وأطلق على هذا النوع من الجمع المصنفات وأشهرها موطأ مالك. غير أن فريقًا من المشتغلين بجمع الحديث اتجهوا إلى إفراده عن الفقه، ورتبوه حسب الرواة. فجمع أحاديث كل راو على حده وأطلق على هذا النوع المسانيد. ومنها مسند أبي عبيد الله بن موسى العبسي ومسند نعيم بن حماد الخزاعي ثم مسند أحمد بن حنبل وهو أشهرها[1]. ولذلك وجب علينا أن نفرد له فصلاً خاصًا به نبين فيه كيف جمعه أحمد وكيف رتبه، ودرجة أحاديثه ثم نوازن بينه وبين صحيح البخاري ومسلم وذلك في الفصل التالي.

(١) مدخل الفقه، محمد سلام مدكور، ص ٧٤ وما بعدها.

الفصل الخامس
مسند الإمام أحمد

تمهيد:

لم يكن الإمام أحمد يميل بطبعه إلى التأليف والتصنيف، بل كان - رضي الله عنه - شديد الكراهية لوضع الكتب والمصنفات، وكان يحب تجريد الحديث ويكره أن يكتب كلامه. ويشتد عليه جدًا، فعلم الله حسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرًا. ومنَّ الله علينا بأكثرها فلم يفتنا منها إلا القليل[1]. ومن أهمها مسنده العظيم، وقبل أن نتحدث عنه نرى من الواجب أن نلقي بعض الضوء على مؤلفات الإمام أحمد بعرضها سريعًا ثم نقف عند المسند طويلاً.

مصنفات الإمام أحمد:

مصنفات الإمام أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - كلها في المنقول فله كتاب التفسير وهو مائة ألف حديث وعشرون ألفًا، والتاريخ، والناسخ والمنسوخ، والمقدم والمؤخر من كتاب الله، وجوابات القرآن، وفضائل الصحابة، والمناسك الكبير، والصغير، والزهد، ولعله هو كتاب الورع الذي نشر بالقاهرة سنة ١٣٤٠هـ في ١٢٦ صحيفة، وحديث شعبة. وله رسالة قصيرة وهامة بعنوان: «الرد على الجهمية والزنادقة» تقع في ٣٢ صحيفة، يليها ملخص لكتاب السنة للإمام أحمد أيضًا، ويقع في ٨ صفحات، وقد نشرهما عيسى الحلبي بالقاهرة وليس عليهما تاريخ الطبع. وتوجد نسخة مخطوطة من كتاب أحمد في «الرد على الجهمية والزنادقة» بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٤٠٤ وكتاب: مسائل الإمام أحمد، وفيه توضيح لآراء الإمام أحمد وقد نشره المرحوم السيد/ رشيد رضا في القاهرة سنة ١٣٥٣هـ ويقع في ٣٢٨ صحيفة.

وكتاب مسائل عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل لوالده الإمام أحمد - رضي الله عنهما - مخطوطة مصورة من المجمع العلمي العربي بدمشق، وتقع في

(١) أعلام الموقعين لابن القيم، جـ١، ص ٢٨.

ثلاثة أقسام، جملة لوحات الصفحات فيها تبلغ ٤٠٥ صحيفة وتوجد بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ٢٠٧٥٤ب.

وكتاب المسائل عن إمامي أهل الحديث وفقيهي أهل السنة، أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، وأبي يعقوب بن إبراهيم بن راهويه الحنبلي رضي الله عنهما، ألفه ورواه عنهما إسحاق بن منصور المروذي الحافظ، في قسمين مصورين يشتملان على ١١٣ لوحة أي ٢٢٦ صحيفة، بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ٢٠٧٥٥ب.

وكتاب المسائل عن صالح بن الإمام أحمد في مائة لوحة مصورة عن نسخة مخطوطة صفحاتها ١٩٧ صحيفة بدار الكتب بالقاهرة تحت رقم ٢١٦٨١ب.

وكتاب «الصلاة وما يلزم فيها» طبعة غير مؤرخة في بومباي وطبعة الخانجي بالقاهرة عام ١٢٢٣هـ وهي رسالة ألفها الإمام أحمد في رجل صلى خلفه وأساء في صلاته، فكتب هذه الرسالة بين فيها ما يلزم لصحة الصلاة. وله كتاب طاعة الرسول الذي بين فيه ما ينبغي اتباعه عندما يبدو الحديث متعارضًا مع بعض آيات القرآن ولقد قرر الإمام أحمد عقائده في مصنفه «كتاب السنة». ولابد أن توجد مقتبسات من مؤلفات أحمد في كتاب أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال البغدادي واسمه: «الكتاب الجامع لعلوم أحمد بن حنبل» ومخطوط بالمتحف البريطاني رقم ١٦٨ بالملحق.

ولما كان مسند الإمام ابن حنبل أشهرها وأعظمها رأينا أن نفرد له هذا الفصل لإلقاء الضوء على هذا السفر العظيم.

ولقد حظى هذا المؤلف باهتمامات الباحثين والمؤرخين دون سائر مؤلفاته ببيانات أوفى، وتفصيلات أكثر، ضبطًا وتحديدًا لأنه اشتمل على أحاديث مسندة لأكثر من سبعمائة صحابي، وقد انتقاه الإمام أحمد، وانتخله من سبعمائة ألف حديث وفي تقدير آخر من سبعمائة ألف وخمسين ألف حديث، ويشتمل المسند على ثلاثين ألف حديث سوى المكرر، والمكرر عشرة آلاف حديث[1]، وفي

(١) طبقات الشافعية، جـ١، ص ٢٠١، الطبعة الأولى وثلاثيات المسند، جـ١، ص ١٧.

روايات أخرى على أربعين ألف حديث[١] وقيل إن عدد المسند يتراوح بين ثمانية وعشرين ألفًا وتسعة وعشرين ألفًا من الأحاديث[٢].

دوافع ابن حنبل إلى جمع المسند:

ذكرنا أن الإمام أحمد كان يكره وضع الكتب، ولكنه آثر أن يكتب الحديث، فابتدأ كتابه المسند منذ أخذ في طلب العلم، وبين سبب ذلك في إجابته عن سؤال وجهه إليه ابنه عبد الله، قال عبد الله: قلت لأبي: لم كرهت وضع الكتب وقد عملت المسند؟ فقال: عملت هذا الكتاب إمامًا، إذا اختلف الناس في سنة عن رسول الله ﷺ رجع إليه. وقد قال الإمام أحمد لولده صالح وعبد الله وحنبل بن إسحاق حين جمعهم وقرأ عليهم المسند: إن هذا الكتاب قد جمعته، وانتقيته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفًا، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه، فإن كان فيه وإلا فليس بحجة: وقد علق الشيخ أحمد شاكر على هذه الرواية في مقدمة المسند فقال: إن هذه الألوف الكثيرة لا يراد بها أنها كلها أحاديث متباينة كما يبدو من ظاهر اللفظ وكما يظن كثير ممن لا يعرف، ويجعله أعداء السنة مطعنًا في السنة كلها يزعمون أن أكثرها غير صحيح .. كلا، إنما هي طرق متعددة للأحاديث فقد يروى الحديث الواحد بعشرات الأسانيد، فيختار المؤلف كالإمام أحمد أو البخاري أصحها وأوثقها ويدع المرسل والمنقطع وما في إسناده ضعف كثير، ورب حديث جاء بإسناد ضعيف وبأسانيد صحيحة، وفي هذه الألوف أيضًا آثار الصحابة والتابعين وغيرهم يرويها المحدثون عنهم بالأسانيد ويعدونها من الحديث[٣].

وهذه لفتة كريمة جديرة بالنظر والاعتبار.

طريقة الإمام في جمع المسند:

يبدو أن الإمام أحمد كانت همته متجهة إلى جمع الحديث عن الثقات

---

(١) أحمد بن حنبل والمحنة للمستشرق باتون وترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ٦٠.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، ص ٣٦٦، من كتاب الشعب.
(٣) مقدمة المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ص ١٩، طبع المعارف.

الاثبات فكان يسعى إليهم ويأخذ عنهم مهما بعدت الشقة ,عظمت المشقة وكلفه ذلك من وقت وجهد، ولم يكن في جمعه وأخذه يميل إلى الترتيب والتبويب، بل كان حريصًا على الجمع والتدوين، على نحو ما تكون المسودات، فلما أحس بدنو الأجل، جمع بنيه وأهل بيته، وأملى عليهم ما كتب، بل وأسمعهم إياها مجموعًا، وإن لم يكن مرتبًا، ولذلك، قال الحافظ شمس الدين الجزري (٧٥١-٨٣٣هـ): «إن الإمام أحمد شرع في جمع هذا المسند، فكتبه في أوراق مفردة، وفرقه في أجزاء منفردة، على نحو ما تكون المسودات، ثم جاء حلول المنية قبل حصول الأمنية، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه، فبقي على حاله، ثم إن ابنه عبد الله ألحق به ما يشاكله، وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله»[١].

زيادات عبد الله على المسند:

هذا الكلام الذي نقلناه عن ابن الجزري يدل دلالة واضحة على أن المسند الذي وصل إلينا ليس هو المسند الذي أملاه الإمام أحمد على بنيه وخاصته، بل إن عليه زيادات أضافها إليه ولده عبد الله راوى المسند عن أبيه، فقد ألحق به ما يشاكله ويشابهه من مسموعات من أبيه ومن غير أبيه، قال عبد الله: «كنت أعرض الحديث على أبي - رضي الله عنه - فأرى في وجهه التغير فيقول يا بني: كأنك تطلب ما لم أسمعه»[٢].

تفوق عبد الله في طلب الحديث:

لقد شهد الإمام أحمد لولده عبد الله بالتفوق والسبق في طلب الحديث وقال: «ابني هذا محظوظ من علم الحديث، لا يكاد يذاكرني إلا بما لا أحفظ»[٣].

وقرر العلماء أن عبد الله كان أروى الناس عن أبيه فقال ابن أبي يعلى في طبقاته: «قرأت في كتاب أبي الحسين بن المنادي، وذكر عبد الله وصالحًا، فقال: «كان صالح قليل الكتابة عن أبيه، فأما عبد الله فلم يكن في الدنيا أحد أروى عن

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٠.

(٢) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، ص ١٣٢.

(٣) مقدمة المسند، بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر، ص ٣٨.

أبيه - رحمه الله منه - سمع المسند وهو ثلاثون ألفًا، والتفسير وهو مائة وعشرون ألفًا، سمع منها ثمانين. وسمع الناسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر في كتاب الله، وجوابات القرآن والمناسك الكبير، والصغير، وغير ذلك من المصنفات وحديث الشيوخ. وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال، وعلل الأحاديث، والمواظبة على طلب الحديث، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك»[1].

عبد الله وترتيب المسند:

يظهر أن المسند الذي نراه اليوم إنما هو من رواية عبد الله عن أبيه، بما فيه من زيادات رواها عن غير أبيه وبزيادات القطيعي[2] أيضًا، وأنه لم يحاول أن يغير الترتيب الذي هو عليه الآن، وإن كان قد حاول ذلك علماء أجلاء محدثون وحفاظ من بعده.

فقد رتبه عبد الله على حسب الصحابي، فجمع أحاديث كل صحابي في موضع واحد حتى يفرغ منها، وإن اختلفت أبوابها فيروى مثلاً في مسند عمر حديثًا في الصلاة وحديثًا في الحج وحديثًا في الإيمان، فأساس التقسيم ليس الموضوع، ولكن بالصحابي الذي روى عن النبي ﷺ. ولذلك انتقد الذهبي هذه الطريقة التي سار عليها عبد الله، وقال في ذلك: «ولو أنه حرر ترتيب المسند وقربه وهذبه، لأتى بأسنى المقاصد. فلعل الله تبارك وتعالى، أن يقيض لهذا الديوان السامي من يخدمه، ويبوب عليه، ويتكلم على رجاله ويرتب هيأته، ووضعه فإنه محتوٍ على أكثر الحديث النبوي وقل أن يثبت حديث إلا وهو فيه .. وأما الحسان فما استوعبت فيه. بل عامتها - إن شاء الله تعالى - فيه، وأما الغرائب وما فيه لين فروى من ذلك الأشهر وترك الأكثر مما هو مأثور في السنن الأربعة، ومعجم

---

(١) طبقات الحنابلة المختصرة، ص ١٣٢، ١٣٣، طبع دمشق.

(٢) أبو بكر أحمد بن جعفر بن حمدان البغدادي المالكي نسبًا والحنبلي مذهبًا سكن قطيعة فنسب إليها، ولد سنة أربع ومائتين وتوفي لسبع بقين من ذي الحجة سنة ثمان وستين وثلاثمائة ببغداد، مقدمة المسند، ص ٣٠.

الطبراني الأكبر، والأوسط ومسند أبي يعلى، ومسند البزار، ومسند بقي بن مخلد وأمثال ذلك[1].

ومن ذلك نرى أن عبد الله قد نهج في ترتيب المسند هذا المنهج الفريد الذي يقلل الاستفادة منه، ويحط من قدر هذا الكتاب العظيم، إذ أنه يخالف ما سارت عليه كتب الحديث من قبل ومن بعد، فالموطأ من قبله، والجوامع الصحاح من بعده كلها مرتب على حسب الأبواب الفقهية للأحاديث، فالأحاديث التي يجمعها باب واحد تندرج تحت عنوان، وترتب على حسب موضوعات كتب الفقه وغيرها، وبذلك سهل الرجوع إليها وكثر الاشتغال بها والاستفادة منها.

أما مسند الإمام أحمد فقد رتبه جامعه على حسب الصحابي الذي ينتهي الحديث عن النبي ﷺ إليه. وإن كان الحديث مرسلاً كان على حسب التابعي الذي انتهى الحديث عن النبي ﷺ إليه فابتدأ بأحاديث العشرة المبشرين بالجنة أبي بكر وعمر ثم من يليهما، وهكذا حتى إذا انتهى إلى التابعين رتبهم على حسب الترتيب السابق لهذا كان الرجوع إليه صعبًا ولا يتسنى الرجوع إليه إلا للحفاظ والدارسين الذين تمرسوا في الحديث وعلومه.

ترتيب المسند وتقريبه:

يقول ابن الجزري في ترتيبه ومحاولة تقريبه: «أما ترتيب هذا المسند، فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الصالح الورع، أبا بكر محمد بن عبد الله بن المحب الصامت - رحمه الله تعالى - فرتبه على معجم الصحابة ورتب الرواة كذلك .. وتعب فيه كثيرًا.

ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام، وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير، رحمه الله تعالى، أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة، ومعجم الطبراني الكبير، مسند البزار، ومسند أبي يعلى الموصلي، وأجهد نفسه كثيرًا، وتعب فيه تعبًا عظيمًا، فجاء لا نظير له، في العالم، وأكمله إلا بعض مسند أبي هريرة، فإنه مات قبل أن يكمله، فإنه عوجل

---

(١) مقدمة المسند بتحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر، ص ٣٩.

بكف بصره، وقال لي رحمه الله تعالى: لا زلت أكتب فيه في الليل والسراج يلولص حتى ذهب بصري معه، ولعل الله يقيض له من يكمله[1].

وقد عمد أحد علماء بيت المقدس، وهو أبو بكر محمد بن عبد الله المقدسي، إلى ترتيب المسند ترتيبًا أبجديًا وفق أسماء الصحابة الذين رويت عنهم الأحاديث، وسماه: «ترتيب مسند أحمد على حروف المعجم»[2].

قال الذهبي: «وقد بلغني أن بعض فضلاء الحنابلة بدمشق رتبه على ترتيب صحيح البخاري، وهو الشيخ الإمام الصالح العالم أبو الحسن علي بن زكنون الحنبلي، جزاه الله - تعالى - خيرًا، وأعانه على إكماله في خير، فإنه أنفع كتاب في الحديث، ولا سيما أنه عزا أحاديثه.

الترتيب الأخير للمسند:

وفي القرن الهجري الأخير، قيض الله لهذا الكتاب الجليل، رجلاً من رجالات العلم، الذين عرفوا بالعلم والعمل، والزهد والورع، فاستطاع هذا العالم الكبير أن يقربه للسالكين، وأن يوطئ أكنافه للباحثين في كتب السنة، إنه الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنّا الشهير بالساعاتي وقد قسمه ستة أقسام.

(١) التوحيد وأصول الدين.

(٢) ثم الفقه.

(٣) ثم التفسير.

(٤) ثم الترغيب والترهيب.

(٥) ثم التاريخ ويدخل فيه السير والمناقب.

(٦) ثم القيامة وأحوال الآخرة.

وكل قسم من هذه الأقسام الستة يشتمل على جملة كتب، وكل كتاب يندرج تحته جملة أبواب، وبعض الأبواب يدخل فيه جملة فصول.

---

(١) راجع مقدمة المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ص ٣٩ وما بعدها.

(٢) أحمد بن حنبل والمحنة ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ٦٢، طبع دار الهلال.

وقد ابتدأ في هذا العمل الجليل عام أربعين وثلاثمائة وألف، وانتهى من تسويده في يوم الإثنين التاسع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف.

وفرغ من تبييضه في نهاية عام واحد وخمسين وثلاثمائة وألف. وقد سار فيه على اختصار الأسانيد، مقتصراً على الصحابي، طلبًا للإيجاز ورغبة في عدم الإملال، لعدم توافر الهمم والاستعداد لقراءة الأسانيد وتتبعها من أهل هذا العصر.

ولكنه تدارك ذكر الأسانيد، وعزو الحديث، وبيان درجته في تعليقاته التي جعلها كالشرح لهذا الكتاب. وقد سمى ترتيبه هذا «الفتح الرباني في ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني».

ومما هو جدير بالذكر أن هذا العالم الجليل قد ميز بين الأحاديث التي هي أصل المسند، والأحاديث التي هي من زيادات عبد الله بن الإمام أحمد، وأبي بكر القطيعي تلميذ عبد الله، وإليك ما قاله الشيخ الجليل في مقدمة كتابه «الفتح الرباني» «بتتبعي لأحاديث المسند وجدتها تنقسم إلى ستة أقسام :

١- قسم رواه أبو عبد الرحمن عبد الله بن الإمام أحمد، عن أبيه سماعًا منه، وهو المسمى بمسند الإمام أحمد وهو كبير جدًا يزيد على ثلاثة أرباع الكتاب.

٢- وقسم سمعه عبد الله من أبيه وغيره وهو قليل جدًا.

٣- وقسم رواه عبد الله عن غير أبيه وهو المسمى عند المحدثين بزوائد عبد الله، وهو كثير بالنسبة للأقسام كلها عدا القسم الأول.

٤- وقسم قرأه عبد الله على أبيه ولم يسمعه منه وهو قليل.

٥- وقسم لم يقرأه ولم يسمعه ولكنه وجده في كتاب بخط يده وهو قليل أيضًا.

٦- وقسم رواه الحافظ أبو بكر القطيعي عن غير عبد الله وأبيه وهو أقل الجميع[1].

---

(١) وإنما يدرك التمييز بينهما بالنظر في الأسانيد، فكل حديث يقال في أول سنده حدثنا عبد الله =

قال: فهذه ستة أقسام تركت الأول والثاني منها بدون رمز، ورمزت للأقسام الباقية في أول كل حديث منها، فرمزت للقسم الثالث بحرف (ز) إشارة إلى أنه من زوائد عبد الله بن الإمام، ورمزت للقسم الرابع هكذا (قر) إشارة إلى عبد الله، قرأه على أبيه، ورمزت للقسم الخامس برمز (خط) إشارة إلى أنه وجده في كتاب أبيه بخط يده، ورمزت للقسم السادس برمز (قط) إشارة إلى أنه من زوائد القطيعي.

قال: وكل هذه الأقسام من المسند إلا الثالث، فإنه من زوائد عبد الله، والسادس، فإنه من زوائد القطيعي[1].

ومن أراد أن يطلع على منهج الشيخ البنا في ترتيبه لمسند الإمام أحمد فليرجع إلى مقدمة «الفتح الرباني»[2].

كما قام بمثل هذا العمل الجليل عالم آخر ممن أدوا خدمات جليلة للإسلام، وبخاصة فيما يتصل بالسنة ونشر كتبها، وهو الأستاذ الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - فقد قام هذا العالم بوضع فهارس للمسند علمية ولفظية[3] على نحو يفيد الباحث ويرشد إلى معرفة مواقع الأحاديث من مسانيد الصحابة، ورقم الأحاديث بحسب ترتيبها في المسانيد. أرقامًا متتابعة من أول الكتاب إلى آخره.

كما تكلم على الرجال والأسانيد، وبين وجه الحق فيما وقع فيه اختلاف، ودرجة كل حديث من حيث الصحة أو الحسن أو الضعف مع التنبيه إلى ما وقع في الأسانيد من أوهام أو أخطاء، ومع التعرض أحيانًا لرد بعض الشبهات التي يثيرها المبشرون للنيل من الإسلام عن طريق الطعن في السنة.

[illegible] حدثني أبي فهو من المسند، وكل حديث يقال في أول سنده حدثنا عبد الله حدثنا فلان - بغير [illegible] - فهو من زوائد عبد الله، وكل حديث يقال في أوله حدثنا فلان - من غير عبد الله [illegible] فهو من زوائد القطيعي.

[illegible] الرباني، جـ١، ص ١٢، [illegible]

[illegible] في طبع هذا الكتاب سنة ١٣٥٢هـ، وظهر معظمه في حياة مؤلفه ثم اختاره الله لجواره، ولما لم يتم طبع الكتاب كله.

(٣) يراد بالفهارس اللفظية: فهارس الأعلام، وبالفهارس العلمية، فهارس الأبواب، والمسائل.

وقد صدَّر المسند بمباحث سماها «طلائع الكتاب» ذكر فيها أقوال بعض الائمة في المسند، ومنزلته من كتب السنة.

تخريج المسند:

لم يكن الإمام أحمد ينقل إلا عن الثقات، ولم يخرج إلا عمن ثبت عنده صدقه، وديانته دون من طعن في أمانته فلم يرو عن شخص يعتقد أنه ضعيف، غير ضابط أو غير فاهم ولكن قد يبدو له من بعد الرواية أن من روى عنه قد خدع فيه، فإنه كان يسقط حديثه، ولذلك كان دائم الحذف في المسند إلى أن توفي. ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد - رضي الله عنه - مسنده قد احتاط فيه إسنادًا ومتنًا، ولم يورد فيه إلا ما صح سنده - ما أخبرنا به أبو علي الحداد بالسند المتصل إلى أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يهلك أمتي هذا الحي من قريش». قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟. قال: «لو أن الناس اعتزلوهم». قال عبد الله: قال لي أبي في مرضه الذي مات فيه: اضرب على هذا الحديث. فإنه خلاف الأحاديث عن النبي ﷺ[1]؛ فحينما شذ لفظه عن الحديث المشهور أمر بالضرب عليه، مع أن رجال إسناده، قد ثبتت ثقتهم عنده.

وذلك لا يعني أنه لا يوجد في المسند حديث ضعيف بل فيه القوي والغريب، ولقد صرح الإمام أحمد - رضي الله عنه - بأنه كان يروي الأحاديث التي يذكرها عن الثقات من معاصريه، ولا يرد إلا ما يتعارض مع المشهور، فقد قال لابنه عبد الله ما نصه:

«قصدت في المسند الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى، ولو أردت أن أقصد ما صح عندي لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء، ولكنه يا بني تعرف طريقتي في الحديث، لست أخالف ما ضعف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه»[2]. فالإمام أحمد لا يرد الحديث لضعفه عنده إلا إذا كان عنده سند صحيح من السنة نفسها.

---

(١) طبقات الشافعية، جـ١، ص ٢٠٢، الطبعة الأولى، وانظر خصائص المسند، المقدمة، ص ٢٣.
(٢) انظر مقدمة المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، طبع دار المعارف، ص ٢٧.

فالمسند قد اشتمل على الحديث الصحيح في اصطلاح المحدثين والحديث الحسن، والحديث الغريب. وليس في ذلك خلاف بين العلماء، ولكن الخلاف بينهم إنما هو في وجود الحديث الضعيف.

قال شيخ الإسلام أبو العباس بن تيمية رحمه الله تعالى: وقد تنازع الناس هل في مسند أحمد حديث موضوع؟ فقالت طائفة من حفاظ الحديث كأبي العلاء الهمداني ونحوه: ليس فيه موضوع، وقال بعض العلماء، كأبي الفرج بن الجوزي، فيه موضوع.

قال ابن تيمية: ولا خلاف بين القولين عند التحقيق فإن لفظ الموضوع قد يراد به المختلق المصنوع الذي يتعمد صاحبه الكذب، وهذا مما لا يعلم أن في المسند منه شيئًا، بل المسند أقوى من شرط أبي داود في سننه.

ولهذا كان الإمام أحمد في المسند لا يروي عمن يعرف أنه يكذب، مثل محمد بن سعيد المصلوب ونحوه، ولكن يروي عمن يضعف لسوء حفظه، فإن هذا يكتب حديثه.

ويراد بالموضوع ما يعلم انتفاء خبره، وإن كان صاحبه لم يتعمد الكذب، بل أخطأ فيه، وهذا الضرب في المسند منه، بل وفي مسند أبي داود والنسائي وفي صحيح مسلم، والبخاري أيضًا ألفاظ في بعض الأحاديث من هذا الباب لكن قد بين البخاري حالها في نفس الصحيح[1].

ويتبين من هذا أن ابن تيمية مع تسليمه بوجود أحاديث ضعيفة من حيث الاصطلاح فإنه لا يسلم بأن فيه موضوعًا وما يتبين أنه موضوع هو من زيادة القطيعي فقد روى الإمام أحمد نفسه فقال: «إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضيع حكمًا ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد»[2].

وهو ما يقرره ابن تيمية في كتاب منهاج السنة عن الإمام أحمد، وقد خالفه

---

(١) انظر مقدمة المسند، ص ٣٤ وما بعدها، طبع المعارف.

(٢) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد مخطوط بدار الكتب، جـ١، ص ٦٢٦.

العراقي في هذا وقال: «إن في المسند أحـاديث ضعيفة كثيرة، وأحـاديث موضوعة قليلة ولقد جاء ابن حـجر فصنف كتابه «القول المسدد في الـذب عن مسند أحمد» وأجاب عما أورده شيخه العـراقي وقال: إنه موضوع، وإنه من رواية أحمد أو ابنه عبد الله.

ونختـم هذا البحث بكلمـة ابن الجوزي التي رد بهـا على من زعم أن المسند ليس فيه ضعيف. قال: «قد سألني بعض أصحاب الحديث: هل في مسند أحمد ما ليس بصحيح؟ فقلت: نعم. فعظم ذلك على جمـاعة ينسبون إلى المذهب فحملت أمرهم على أنهم عوام، وأهملت فكر ذلك. وإذا بهم قد كتبـوا فتاوى. فكتب فيها جماعة من أهل خراسان، منهم أبو العلاء الهمداني، يعظمون هذا القول، ويردونه، ويقبحون قول من قـاله، فبقيت دهشًا متعجبًا. وقلت في نفـسي: وا عجبًا !! صار المتنسبون إلى العلم عامة أيضًا، ومـا ذاك إلا أنهم سمعوا الحديث، ولم يبحثوا عن صحيحه وسقيمه، وظنوا أن من قال ما قلتـه قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد، وليس كذلك. فإن الإمام أحمد روى المشهـور والجيد والرديء، ثم قد رد كثيرًا مما روى، ولـم يقل به، ولـم يجـعله مـذهبًـا له، أليس هو القـائل في حـديث الوضـوء بالنبـيـذ مجـهـول؟ ومن نظر في كـتـاب العلل الذي صنفـه أبو بكر الخـلال رأى أحاديث كثيرة كلها في المسند، وقد طعن فيها أحمد.

ونقلت من خط القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء في مسألة النبيذ، قال: إنما روى أحمد في مـسنده ما اشتهر، ولـم يقصد الصـحيح ولا السقيم. ويدل على ذلك ما قـاله عبد الله: قلت لأبـي: ما تقول في حـديث ربعي بن حراش عن حذيفـة؟ قال: الذي يرويه عـبد العـزيز بن أبي رَوَّاد؟ قلت: نعم، قـال: الأحاديث بخـلافه، قلت ذكـرته في المسند؟ قـال: قصـدت في المسند المشهور، فلو أردت أن أقصد مـا صح عندي لم أرو من هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء اليسير، ولكنك يا بني تعرف طريقتي في الحديث، لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه. قال القاضي: وقد أخبر عن نفسه كيف طريقه في المسند

فمن جعله أصلاً للصحة فقد خالفه وترك مقصده[1].

ويؤكد ذلك ما جاء في كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي حيث قال موضحًا لطريقة الإمام أحمد في تخريج مسنده: «وفي المسند أحاديث كثيرة يعلم الثقات أنها ضعيفة، والإمام أحمد أعلم بضعفها منهم، ولكنه أدخلها في مسنده لأنه أراد تخريج المسند ولم يقصد تصحيح المسند، فاستجاز روايتها لما سمعها»[2].

وبهذا يكون المسند قد اشتمل على الأحاديث الضعيفة.

درجة أحاديث المسند:

من العلماء من يرى أن جميع ما في المسند صحيح، أو على الأقل مقبول محتج به، وإلى هذا يشير كلام الحافظ أبي موسى المديني، وكلام الإمام السيوطي، قال في خطبة «الجامع الكبير» ما نصه: «وكل ما كان في مسند أحمد فهو مقبول، فإن الضعيف الذي فيه يقرب من الحسن»[3].

أما ابن الجوزي فأدخل كثيراً منه في موضوعاته، وتعقبه بعضهم في بعضها، وقد حقق الحفاظ نفى الوضع على جميع أحاديثه، وأنه أحسن انتقاء وتحريراً من الكتب التي لم يلتزم مصنفوها الصحة في جميعها كالموطأ، والسنن الأربع وليست الأحاديث الزائدة على الصحيحين بأكثر ضعفًا من الأحاديث الزائدة في سنن أبي داود والترمذي. وقد ذكر العراقي أن فيه تسعة أحاديث موضوعة، أضاف إليها خمسة عشر حديثًا أوردها ابن الجوزي في الموضوعات وهي فيه، وأجاب عنها حديثًا حديثًا[4].

وقد انتصر للمسند الحافظ ابن حجر «حمية للسنة، وعصبية لا تخل بدين ولا مروءة - كما قال - فألف رسالة في الرد على الحافظين ابن الجوزي والعراقي

---

(١) صيد الخاطر نقلاً عن مقدمة المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ص ٥٦ وما بعدها.

(٢) قوت القلوب لأبي طالب المكي، جـ٢، ص ٦٤، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢.

(٣) أعلام المحدثين للدكتور محمد أبي شهبة، ص ٨١.

(٤) نيل الأوطار للشوكاني، جـ١، ص ٢٠، الطبعة الأخيرة.

وسماها: القول المسدد في الذب عن مسند أحمد».

وأن الحق أن بعض هذه الأحاديث كان الحق فيها مع الحافظ، وأنها لا تصل إلى حد أن يحكم عليها بالوضع، والبعض تكلف في الرد عنه الحافظ غاية التكلف، وأن الصواب كان في جانب الناقدين الجليلين، وليس أدل على هذا مما قاله الحافظ ابن حجر في كتابه «تعجيل المنفعة برجال الأربعة»[1]، «وليس في المسند حديث لا أصل له إلا ثلاثة أحاديث أو أربعة، منها حديث عبد الرحمن بن عوف أنه يدخل الجنة حبواً، والاعتذار عنه أنه مما أمر أحمد بالضرب عليه فترك سهواً، ومع هذا فقد حاول الحافظ نفي الوضع عنه»[2].

وقد ذكر أحمد أمين في معرض الموازنة بين مسند الإمام أحمد وبين صحيح البخاري ومسلم قال: لم تبلغ أحاديثه في الصحة مبلغ البخاري ومسلم. بل ذكر المحدثون أن فيه كثيراً من الأحاديث الضعيفة. ثم ذكر بعض المستشرقين «أن مسند أحمد تتجلى فيه الشجاعة وعدم الخوف من العباسيين بذكره أحاديث في مناقب بني أمية .. وكان على العكس من ذلك البخاري ومسلم، كما أن الإمام أحمد لم يتحرج من ذكر أحاديث كثيرة في مناقب علي وشيعته.

إلا أنه دافع عن البخاري ومسلم دفاعًا قويًا، ومن ذلك قوله: «فلعل الأحاديث في مناقب الإمامين لم تصح عند البخاري ومسلم، فلم يخرجاها، وإذا كان أحمد لا يشترط في أحاديثه شروطًا جعلته تسامح في هذه الأحاديث فذكرها في مسنده، فلم يكن الأمر على ما ظهر أمر شجاعة وجبن، وصراحة وملق، بل أمر شروط للحديث تشترط أو لا تشترط»[3].

مهما يكن من شيء فإن وجود بعض الأحاديث المختلف على وضعها وهي قليلة لا تغض من شأن هذا الكتاب العظيم ومنزلته كمرجع من أهم مراجع السنة المعتمدة.

---

(١) موطأ مالك ومسند أبي حنيفة، ومسند الشافعي ومسند أحمد.
(٢) أعلام المحدثين للدكتور أبي شهبة، ص ٨٣.
(٣) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٢، ص ١٢١، ١٢٢.

فإن في البخاري ومسلم - على مالهما من مكانة سامية في نظر المسلمين عامتهم وخاصتهم - قد وجد فيهما أحاديث ضعيفة، ولم يطعن ذلك في مكانة كل منهما.

ولعل الذين قالوا بضعف بعض أحاديث المسند جاءتهم من طرق ضعيفة غير طريق الإمام أحمد، فضعفوها باعتبار ما جاءهم من طرقها، وكثيراً ما يذهب إلى مثل هذا أصحاب الحديث ممن لا يحيط علماً بالطرق.

شروح المسند:

ليس للمسند فيما نعلم شروحٌ كثيرة، ولعل ذلك لما يتطلبه البحث والاطلاع على أحاديثه من جهود شاقة وعناء في الوصول إلى معرفة الأحاديث التي يراد البحث عنها. فالمسند على جلالته ودرجة وثوقه، ومع جلالة الإمام أحمد فإنه لم يحظ كما حظى غيره من مؤلفات السنة بالشروح والتعليقات التي تتناسب مع ضخامته ومكانته.

وفي عصر متأخر، وضع العلامة أبو الحسن عبد الهادي السندي، المتوفى سنة ١١٣٩، شرحًا كبيرًا للمسند في ثمانين قسمًا، جاء في عشرة مجلدات[1].

إلا أنه شرح وجيز للغاية هذا بالإضافة إلى شرح الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي المصري وهو شرح وجيز على كتابه الجليل «الفتح الرباني» سماه «بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني» كمل فيه ما تركه في الفتح من الأسانيد وبين حال كل حديث مع ذكر من أخرجه غير الإمام أحمد من أصحاب الأصول أو من أورده في كتابه من متأخري الحفاظ رامزًا لأسمائهم وأسماء كتبهم بالرموز المشهورة كرموز الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه «الجامع الصغير» كما عني فيه بحل غريب المتن مبقيًا ذلك إلى كتاب «مناقب الصحابة» ففيه سيفيض في ذكر تراجمهم، ولم يخله من الإشارة في آخر كل باب إلى ما يستفاد منه، وذكر من ذهب إليه من الأئمة المجتهدين إن كان في أحكام الفروع المختلف فيها وذكر

(١) انظر أعلام المحدثين للدكتور أبي شهبة، ص ٩١.

شواهد وفوائد وتتميمات في كثير من المواضيع، كما ضمن هذا الشرح ما ذكر الحافظ ابن حجر في كتابه «القول المسدد في الذب عن مسند أحمد» ذاكرًا عند كل حديث منتقد ما يتعلق به من الردود. وقد طبع هذا الشرح مع «الفتح الرباني» في كتاب واحد ولما يتم بعد[1].

الأمور التي منعت الاشتغال بالمسند:

جاء في كتاب الأب لامنس[2] «أن إجماع المسلمين على كتب الحديث الستة: البخاري ومسلم والترمذي وأبي داود وابن ماجة والنسائي، لم ينعقد قبل القرن السابع الهجري.

وأنه على الرغم من تقدير المسلمين لمسند الإمام أحمد فإنه لم يدرج مع الكتب الستة، بسبب ما يشتمل عليه من أحاديث التشبيه».

وهذا خطأ واضح إذ أن السبب في عدم تداول هذا الكتاب يرجع إلى أمور منها:

١- كونه مرتبًا على أحاديث الصحابة، وهذا الترتيب أصبح غير مألوف عند المتوسطين، والمتأخرين، فصار بحيث لو أراد محدث أن يجمع أحاديث باب منه احتاج إلى مطالعته من أوله إلى آخره، وهذا أمر عسر جدًا.
ويلاحظ أن الكتب الستة كلها مرتبة على نظام المصنفات.

٢- وهناك عائق آخر يرجع إلى ضخامة المسند، وعزة وجوده، فإنه قد ضم ثلاثين ألف حديث، وزاد عليه ولده الإمام عبد الله عشرة آلاف حديث فصار أربعين ألفًا وأن الحفاظ الكبار كانوا يعجبون إذا ظفروا بأجزاء منه ولم يطلع عليه بتمامه إلا النادر.

٣- كما أن عزة وجوده أيضًا كانت سببًا لعدم خدمته كما خدمت السنن وغيرها من كتب الحديث[3].

---

(١) انظر أعلام المحدثين للدكتور أبي شهبة، ص ٩١.

(٢) الإسلام: عقائده ونظمه، الطبعة الثانية ببيروت، سنة ١٩٤١، ص ١٠٣.

(٣) انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٢٤٥، طبع المنيرية بالقاهرة.

الفصل السادس
المحدث الفقيه

تمهيد:

من طبيعة هذا العصر الذي التقت فيه جميع التيارات الفكرية، أن يحدث فيه احتكاك، وأن تقام فيه المناظرات بين العلماء والفقهاء يقصد بها الغلب حينا والوصول إلى الحق أحيانًا، فتعددت مجالس المناظرات بين الشافعي وبين فقهاء العراق وعلى الأخص محمد بن الحسن، وقد كان الشافعي لعارضته القوية، وحججه الدامغة ينتصر في تلك المناظرات على خصومه حتى سمى ناصر السنة.

ولم تكن المناظرات قاصرة على المواجهة، بل كانت تجري أحيانًا بالمراسلة ومن ذلك مكاتبة مالك إلى الليث بن سعد ورد مالك عليها.

وإن شئت فانظر في كتاب الأم للشافعي لترى أنه جاء على هيئة مناظرات يحكيها أو يفترضها وذلك جريًا على أسلوب العصر واتباعًا لروحه، ففيه الرد على من لا يحتجون بخبر الواحد، وعلى الذين يقدمون القياس على خبر الواحد، وفيه أيضًا بحث مستفيض على إبطال الاستحسان، وغير ذلك من المباحث الهامة التي تحكى مناظرات الشافعي وخصومه.

ومن هذا القبيل كتاب اختلاف مالك، وفقه العراقيين، والرد على سير الأوزاعي.

ولم تكن المناظرات وقفًا على الفقهاء وحدهم، بل شملت كذلك علماء الكلام من المعتزلة والجهمية والمرجئة وغيرهم.

وإذا كان هذا العصر عصر جدل بين العلماء والمفكرين وخاصة الفقهاء منهم فما موقف الإمام أحمد من روح العصر ومناظراته، وفي أي جهة كان يجب أن يكون؟ إنه كان يكره الجدل والكلام ويتجه دائمًا إلى السنة والأثر، مثله في ذلك مثل الإمام مالك وسفيان الثوري وابن المبارك وغيرهم.

لذلك رأينا أن نخصص هذا المبحث لعرض آراء العلماء في أحمد ومعرفة ما إذا كان من المحدثين المتخصصين في معرفة السنة رواية ودراية أم هو مع ذلك فقيه يستنبط الأحكام ويستخرج الفروع من النصوص والآثار؟. ثم بعد ذلك نختار الرأي الذي نرجحه بالبرهان والدليل.

قال أبو ثور في أحمد بن حنبل: «لو أن رجلاً قال: إن أحمد بن حنبل من أهل الجنة ما عنف على ذلك، وذاك أنه لو قصد رجل خراسان ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، وكذلك لو قصد الشام ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، وكذلك لو قصد العراق ونواحيها لقالوا: أحمد بن حنبل رجل صالح، فهذا إجماع ولو عنف هذا على قوله بطل الإجماع»(١).

كان أحمد رجلاً صالحاً، تلك هي الكلمة التي رددتها الأقطار في حياته وسجلها التاريخ بعد مماته وتوارثها الناس جيلاً بعد جيل فهي المفتاح الذي نعرف به حقيقة أحمد، فهو المحدث لأنه رجل صالح، وهو الفقيه الذي غلب صلاحه على فقهه وتقواه على علمه، فكان لفرط صلاحه وتقواه يتوقف في مسائل الفقه، وكان لاحتياطه في التحريم والتحليل، يعتمد في فقهه على العزائم، كما لم تأخذه في الأصول المقربة إلى الله - عز وجل - لومة لائم، يعتمد على كتاب ناطق، أو خبر موافق أو قول صحابي جليل صادق، ويقدم ذلك على الرأي والقياس(٢).

فكان رضي الله عنه يتمسك بالنصوص والآثار حتى غلب على فقهه نزعة الحديث والأثر. واختلف العلماء في أمره فعده بعضهم محدثًا وليس فقيهًا. قال ابن عبد البر في الإمام أحمد بن حنبل: كان إمام الناس في الحديث .. صليبًا في السنة غليظًا على أهل البدع، وكان من أعلم الناس بحديث الرسول ﷺ وله اختيار في الفقه على مذهب أهل الحديث وهو إمامهم(٣).

فابن عبد البر يرى أن الأئمة ثلاثة، وذكر مالكًا والشافعي وأبا حنيفة أما ابن حنبل فعده من أصحاب الحديث. وتابع ابن عبد البر في الاقتصار على ذلك أبو داود صاحب السنن.

ومحمد بن جرير الطبري لم يذكره في كتابه اختلاف الفقهاء، فقيل له في

---

(١) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ١٢٤، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة.
(٢) طبقات ابن أبي يعلى، جـ١، ص ١٥.
(٣) الانتقاء لابن عبد البر، ص ١٠٧، مكتبة القدسي، طبعة المعاهد، سنة ١٣٥٠هـ.

ذلك فقال: لم يكن فقيهًا، وإنما كان محدثًا، فاشتد ذلك على الحنابلة، وكانوا لا يحصون كثرة ببغداد، فشغبوا عليه، وأصابه ما أصابه من جرَّاء ذلك(١).

ولم يذكره بعض الفقهاء الذين كانوا يدرسون الخلافيات كالطحاوي، والدبوسي والنسفي والأصيلي المالكي، والغزالي، في الفقهاء الذين يعتد بخلافهم، ولم يذكره ابن قتيبة في كتابه المعارف في ضمن الفقهاء. وذكره المقدسي في أحسن التقاسيم في أصحاب الحديث. وقال القاضي عياض في المدارك: «إنه دون الإمامة في الفقه وجودة النظر في مأخذه»(٢).

وكان من بين الأسباب التي اعتمد عليها المنكرون لأحمد أن يكون من بين الفقهاء أنه لم يترك فقها يعول عليه، ولم يدون له كتاب واحد في الفقه في عصر سار فيه التدوين شوطًا بعيدًا في شتى العلوم ومنها الفقه، فدونت المجموعات الفقهية وظهرت المؤلفات الكثيرة في فقه أبي حنيفة بفضل محمد بن الحسن وأبي يوسف، وكذلك الشافعي دون مذهبه أملى كتبه، والإمام مالك جمع في موطئه الحديث والفقه وكان ذلك قوامًا، أما أحمد فقد أثر عنه المسند ذلك المبسوط العظيم الذي احتوى على أغلب الحديث النبوي فكان إمامًا للناس كما توقع له الإمام أحمد. فإذا كان الإمام أحمد ليس له إلا مسنده فما ذلك إلا لأنه غلب عليه الحديث، فيكون لذلك محدثًا وليس فقيهًا ولا يخرجه من زمرة المحدثين أن له اختيارات في الفقه ومسائل رواها عنه الأتباع إذ العبرة بغلبة المنهاج ولا أدل على ذلك مما كان من أمر الإمام البخاري والإمام مسلم فإن لكل منهما آراء في الفقه، ولم يعدهما أحد من الفقهاء.

هذا هو نظر العلماء الذين حكموا على أحمد بأنه محدث وليس فقيهًا.

ولنا في ذلك رأى مقتضاه أن الإمام أحمد كان محدثًا وفقيهًا غلبت عليه نزعته إلى الحديث فبها كانت شهرته، ويزكي ذلك الرأي ابن القيم حيث يقول: «ومن عجيب ما نسمعه عن هؤلاء أنهم يقولون أحمد ليس بفقيه لكنه محدث،

---

(١) الكامل لابن الأثير، جـ٨، ص ١٣٤، طبعة بيروت.

(٢) تاريخ الفقه للحجوي، جـ٢، ص ٢٢.

وهذا غاية الجهل لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناء لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم وانفرد بما سلموه له من الحفظ وشاركهم وربما زاد على كبارهم، ومن دقيق ما خرج عنه أنه اختلفت الرواية عنه في قسمة الدَّين إذا كان في ذمة اثنين ولم تختلف في نفس صحة القسمة إذا كان في ذمة واحد.

وكأن المعنى فيه، أنه إذا كان في الذمة لا تتأتى قسمته لأن الملتزم له واحد، وليس لمن له الدين من الشريكين إلا حق المطالبة له بحقه مع الاشتراك، ولا يكون له إلا ذلك فكيف يتأتى الانقسام؟ وليس كذلك إذا كان اثنين لأنه يمكن أن ينفرد أحد الشريكين المستحقين للدين بما في ذمة أحد الإثنين المستحق عليهما الدين فتصح القسمة لامتياز أحد المحلين على الآخر.

وعلى الرواية التي منع من القسمة إن كان الدين على اثنين لأن الذمم تختلف وتتكافأ غالبًا[1].

فكان له ذوق فقهي ينبئ عن صفاء ذهنه، ودقة ملاحظته في كثير من المسائل المعضلة. وإذا كان لم يترك مؤلفًا في الفقه فهذا لا يطعن في ملكته الفقهية فقد أفرغ حصيلته في الفقه في صدور تلاميذه الذين عنوا بجمع أقواله وفتاويه وآرائه لأنه كان شديد الكراهية للتأليف والتصنيف في غير الحديث والآثار ولذا فقد عوضه الله عن ذلك بما لا مزيد عليه.

وقال ابن القيم في ذلك: «جمع الخلال نصوصه في الجامع الكبير فبلغ نحو ثلاثين سفرًا أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله، وحدث الناس بها قرنًا بعد قرن فصارت إمامًا وقدوة لأهل السُّنة على اختلاف طبقاتهم حتى إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلدين لغيره، ليعظمون نصوصه وفتاواه، ويعرفون حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة، رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة[2].

---

(١) مناقب الإمام أحمد ، ص ٥٩.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ، جـ١ ، ص ٢٢.

وقد تكونت له مجموعة فقهية عن طريق النقل والرواية كانت مثاراً للاختلاف في نسبتها إليه، وكان لابد من ذلك الاختلاف ما دام الإمام لم يتول بنفسه تدوين مذهبه، وكانت كذلك سبباً في كثرة الروايات واختلافها وصحة نسبتها إليه مما جعل الكثير من العلماء يتشككون في نسبة معظم الفقه الحنبلي إلى الإمام أحمد. ففي كتب الطبقات حشد هائل من الروايات الفقهية وكلها منسوب إلى الإمام أحمد وفي نسبتها إليه شيء غير قليل من المبالغة فإن بعضها جمع فبلغ نحواً من ثلاثين سفراً.

وليس ذلك بعجيب لأن أصحاب الإمام أحمد الذين عاصروه وتفقهوا عليه ورووا عنه قد تجاوزت عدتهم خمسمائة وثمانية وسبعون نفساً كانوا على مذهبه في الأصول والفروع وأخذوا عنه الفقه ونقل ذلك إلى من بعدهم من الطبقات نقلاً متواتراً أميناً إلى أن وصل إلينا[1]. وتلقت الأمة نسبة هذا الفقه إلى الإمام أحمد بالقبول، وليس لنا أن نرد ذلك إلا بدليل يثبت خلافه. لأنه لو كان كل شك يبطل المقررات التي تلقاها العلماء بالقبول، ما نقل تاريخ وما استفاد الناس من علم الأولين. وما صحت نسبة، وما قيل قول عن قائل. من أجل هذا نقبل فقه ابن حنبل على أن نسبته من المقررات، وندرس ما يثار حول هذه النسبة، فلا نقبل من هذه المثارات إلا ما يثبت بالبرهان بطلان نسبة فتوى أو قول، فلسنا نرد نسبة المذهب جملة لشك، ولا نهمل ما يقال، بل ندرس ونقابل ونقايس، ونعطي كل أمر حقه من الدراسة وبما ينتهي إليه[2].

وسوف نرى من خلال دراستنا لمذهب الإمام أحمد أنه كان يتجلى فيه الأثر المعبر عما كان عليه السلف من قريب أو من بعيد حتى رأينا الإمام أحمد كان يحكي الخلاف بين الصحابة فيكون له في المسألة رأيان أو ثلاثة: تبعاً لتعدد الروايات عن الصحابة ولا يحاول الترجيح بين تلك الآراء لأنه يرى في نفسه أنه أقل من أن يكون حكماً بينهم. ولذلك فقد استوعبت حافظته كل ما أثر عن

---

(١) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، جـ١، ص ٣٧٤، مخطوط بدار الكتب.
(٢) ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٠٩، طبعة دار الفكر العربي.

السلف من السنن والآثار فأثمر ذلك في فقهه ثماراً يانعة فكان فقهه فقهًا رحب الذراع بعيد الخطى في السماحة واليسر، ذلك لأنه أقر الشروط المقترنة بالعقد فجعل الأصل فيها الإباحة ولا يكون الحظر إلا بدليل وهذا على خلاف بقية الأئمة الذين جعلوا الأصل فيها التحريم والبطلان، ولا تأتي الإباحة إلا على سبيل الاستثناء. وهذا ما سنقرره في بابه عند دراستنا لفقه الإمام أحمد.

ولم يكن الإمام أحمد محدثًا وفقيهًا فحسب بل إنه نسبت إليه بعض الآراء في العقائد الكلامية والفرق الإسلامية فهو فقيه العصر وإمام في الفقه والحديث.

ولذا فقد حق لنا أن ندرس في الفصل الآتي أشهر الفرق الإسلامية وموقف الإمام أحمد منها لنكشف عن جانب آخر من جوانب تلك الشخصية الإسلامية الهامة.

الفصل السابع
الفرق الإسلامية وموقف ابن حنبل منها

تمهيد:

نشأة الفرق الإسلامية:

كان العصر الإسلامي الأول ينقضي في إيمان لا يتطرق إليه شيء من الجدل، اللهم إلا في النادر القليل. وذلك بسبب كثرة الفتوحات الإسلامية في شتى بقاع الأرض لنشر دين الله، فلما هدأ الناس، أخذوا ينظرون ويبحثون ويتوسعون في النظر والبحث. ومن شأن ذلك أن يؤدي حتمًا إلى اختلاف الآراء والمذاهب، ولنسق لذلك مثلاً: إن المسلمين الأولين كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره، ويؤمنون بأن الإنسان مكلف بما أمره الله به، وكان إيمانهم بذلك إيمانًا قويًا مجملاً من غير تعمق في بحث ولا تفلسف في نظر، فجاء من بعدهم يجمعون الآيات الواردة في هذا الموضوع ويفلسفونها.

ومن ناحية ثانية نجد أن مسألة الخلافة وهي مسألة سياسية بحتة لم يتقيد المسلمون فيها بشكل خاص إلا بما يحقق الصالح العام، فإذا حدث خلاف بين أولي الرأي فيما يتبع وفيمن يختار فالخلاف سياسي.

ولكنه في ذلك العصر الذي نحن بصدد الحديث عنه تطالعنا به الأحزاب السياسية في الأصل، وقد اصطبغت صبغة دينية قوية، وبدلاً من أن يسمى الحزب اسمًا سياسيًا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو إليه تسمى اسمًا يدل على المذهب الديني: كخوارج، وشيعة، ومرجئة فقد اختلف المسلمون بعد مقتل عثمان، وانقسموا أحزابًا، وهي في الواقع أحزاب سياسية قد يرى كل حزب أن الحق بجانبه، وأن خير الأمة يتحقق باستخلاف من يدعو إليه.

فالخلاف السياسي، في الواقع، كان سببًا كبيرًا من أسباب الخلاف الديني، وسببًا في تعدد العقائد والفرق، من خوارج وشيعة ومرجئة وغيرهم.

وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر، والكبائر والصغائر، وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك. وانساقوا

بعد ذلك إلى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الأصول والفروع على مر الزمان.

ولما كان الإمام أحمد بن حنبل يقف من بعض هذه الفرق موقف المعارضة، وله فيها آراء تحدد موقفه من هذه الفرق. كان لابد أن نتناولها. بشيء من الإيضاح، خاصة وأن مسلكها في كثير من القضايا الفكرية والعقائدية كان يختلف تمامًا مع مسلك الفقهاء والمحدثين.

والفرق التي ورد ذكرها على لسان الإمام أحمد هي المعتزلة والقدرية، والجهمية، والمرجئة، وسنعرض لهذه الفرق بحيث نتناول كل فرقة بإيجاز ثم أعقب برأي الإمام أحمد فيها.

المبحث الأول: الخـوارج

نشأتها:

نشأت الخوارج في موقعة صفين، التي دارت رحاها بين علي ومعاوية، ولما دارت الدائرة على أنصار معاوية أشار عمرو بن العاص على معاوية برفع المصاحف وطلب التحكيم، فأمر معاوية أصحابه برفع المصاحف وبما أشار عليه عمرو بن العاص ففعلوا ذلك فاضطرب أهل العراق على عليّ رضوان الله عليه.

ويقول الشهرستاني: «أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - جماعة ممن كانوا معه في حرب صفين، وأشدهم خروجًا عليه، ومروقًا من الدين الأشعث بن قيس، ومسعود بن فدكي التميمي، وزيد بن حصين الطائي حين قالوا: القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف حتى قال: أنا أعلم بما في كتاب الله .. قالوا: لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هُزم الجمع وولوا مدبرين، وما بقي منهم إلا شرذمة قليلة فامتثل الأشتر أمره، وكان من أمر الحكمين أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا: هو منك فحملوه على بعث أبي موسى الأشعري على أن يحكما بكتاب الله تعالى فجرى الأمر على خلاف ما رَضي به. فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه، وقالوا لم حكمت الرجال، لا حكم إلا لله، وهم المارقة الذين اجتمعوا بالنهروان[1].

وكبار فرق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والصفرية، والإباضية وغيرهم ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السُّنة حقًا واجبًا.

ومن الخوارج من خرج عن الإسلام ببعض معتقداتهم الباطلة وهما فرقتان:

الأولى اليزيدية أتباع يزيد بن أنيسة، وقد زعم أن الله سيرسل رسولاً من

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٥٦.

العجم، وينزل عليه كتاب ينسخ الشريعة المحمدية، نعوذ بالله من ذلك.

والثانية: الميمونية أتباع ميمون العجردي، وقد أباح نكاح بنات الابن، وبنات أولاد الإخوة والأخوات، لعدم ذكرهن في المحرمات في زعمه، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف، ولم يعدوها من القرآن[1].

المرجئة:

وهي فرقة كانت تخلط بالسياسة أصول الدين، وهي على نقيض الخوارج بالنسبة لمرتكب الذنب أهو مخلد في النار؟ فالمرجئة يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، ومنهم الجبرية أو الجهمية وهم الذين قالوا: إن الإنسان ليس له إرادة فيما يفعل والله سبحانه وتعالى هو وحده الفاعل لكل شيء إن خيرًا وإن شرًا، وأن الإنسان في أفعاله كالريشة المعلقة في الهواء يحركها كيف شاء، وقد شاع القول بالجبر في العصر الأموي، وأول من جهر به الجهم بن صفوان، ولذلك يسمون بالجهمية وكان الجهم أول من قال: إن القرآن مخلوق ولذلك كان الإمام أحمد يصف كل من قال بهذا الرأي بأنه جهمي.

ويرى المرجئة أن الإيمان: هو التصديق، والتصديق لا يزيله إتيان الكبيرة، فالمصدق العاصي مؤمن عاص، لم يزل عنه وصف الإيمان لعصيانه وسيتولى الله حسابه.

ولكن هل إتيان الجريمة يترتب عليه الخلود في النار؟ يرى المرجئة أن الخلود في النار خاص بالكفار. أما المؤمن فقد يعفو الله عنه، وقد يعاقبه ويكون مصيره في النهاية الجنة[2].

ولقد كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه مرجئة السنة، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: «الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان والرجل مع

---

(١) ابن حنبل: للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١١٨.

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود، جـ١، ص ١٩٥.

تحرجه في العمل، كيف يفتي بترك العمل»[1] بل كان يرجو رحمة الله وعفوه عن المذنبين، لا الذين يستبيحون المنكرات، والله سبحانه يقول: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٥٣)﴾[2].

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٨٩.
(٢) سورة الزمر، آية ٥٣.

المبحث الثاني: الشـيعة

مبدأ ظهورها:

يقول الشهرستاني: «هم الذين شـايعوا عليًا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامتـه وخلافته ووصايته، إما جليًا وإمـا خفيًا»[1]. والذي يؤخـذ من هذا النص أن الشيعة ظهروا بمذهبهم في عصـر الإمام علي ووقفوا بجانبه في خلافه مع معاوية، ولكن ذكر العـاملي: «أن الشيعة كانوا على عهـد رسول الله ﷺ وكان قد لقب به أربعة من الصحابة سلمان الفـارسي، وأبي ذر الغفاري والمقداد بن الأسود الكندي، وعمار بن ياسر[2]، وفي قول آخـر لابن النديم: أن ابتداء ظهور الشيـعة كان يوم الجمل».

ويرى الدكتور عبد الحليم محـمود أن أصل الشيعة يرجع إلى الإمام علي لا إلى أصل فارسي ولا يهـودي فيقـول: كانت الشيعـة في مبدأ أمـرها محبة، لمحبة (سلمان) الفـارسي لآل البيت ثم أصبحت محبة وعطفًـا وشفقـة حينما اعتـقدت بعض النفوس: أن آل البيت العلوي لم يأخذوا المكانة اللائقة بهم في المجتمع. فلما أصبح الظلم اضطـهادًا وتعذيبًـا وتشتيـتًا وبترًا للأعـضاء، وسمـلاً للعيون، وقـتلاً تكونت الشيعة بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن.

إلى أن قال: «ولعل فيما تقدم، مـا يدل على أن أصل الشيعة لم يكن يهوديًا، ولم يكن فارسيًـا، كما يزعم بعض المستشرقين وإنما نشأت الشيـعة نشأة طبيـعية، ونمت نموًا طبيعيًا»[3].

وسواء أكان إطلاق هذا الاسم عليهم يوم الجمل أو في حياة الرسول ﷺ أو بعد يوم الجمل فإن مـعنى التشيع كان موجودًا في عصر الرسـول واستمر بعده إلى اليـوم، وأن عددهـم كان دائمًـا في ازدياد خـاصـة كلما اشـتـد الظلم على البـيت الهاشمي، من خلفاء بني أمية.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٩٥، الطبعة الأولى.

(٢) أعيان الشيعة، جـ١، ص ١٦، الطبعة الأولى، دمشق.

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ١، ص ١٧٥، مكتبة الأنجلو المصرية.

ثم لم يلبث التشيع بعد ذلك أن أصبح مذهبًا سياسيًا وانضم إلى صفوفه كثير من الانتهازيين الذين شوهوا صورته واصطبغت تعاليمه ببعض التعاليم التي تجافي روح الإسلام ومبادئه.

اعتقادات الشيعة:

وتعتقد الشيعة، أن الإمامة لا تخرج عن أولاد علي، وإن خرجت فبظلم يكون من غيرهم أو تقية تكون من عندهم، كما قالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وتنصيب الإمام بتنصيبهم بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لا يجوز للرسول إغفاله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، كما ثبت عندهم عصمة الأنبياء والأئمة وجوبًا عن الكبائر والصغائر[1].

فرق الشيعة:

ثم إنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافات كثيرة، وتكونت منهم فرق متعددة غالى بعضها مغالاة شديدة إلى حد تأليه أئمتهم فخرجوا بذلك عن حدود الدين، وبعضهم كان مقتصدًا في عقيدته لم يتجاوز حدود الشريعة، ولم يكفر أحدًا من الصحابة ولم يؤثمهم وهم الزيدية، أتباع زيد بن علي زين العابدين وهؤلاء كانوا يرون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - وجواز إمامة المفضول وجواز أن يكون هناك إمامان في عصر واحد، بحيث يكون كل منهما إمامًا في قطره، وقد كان هؤلاء الزيدية يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار لأنه في منزلة بين الكافر والمؤمن كما يقول المعتزلة[2]. ومن هذه الفرق:

الكيسانية:

أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - وقيل هو تلميذ محمد ابن الحنفية، وهم يعتقدون في إمامهم إحاطته بالعلوم كلها، والأسرار بجملتها، وله علم الظاهر والباطن، وقد غيروا في الأحكام الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها من القضايا الشرعية، واعتقدوا بالتناسخ والحلول.

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٩٥، الطبعة الأولى.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ٢٠٩.

المختارية:

أصحاب مختار بن أبي عبيد، وهم القائلون بإمامة محمد بن الحنفية بعد علي أو بعد الحسن والحسين، وأنه كان يجوز البداء على الله، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم، وكان لا يفرق بين النسخ والبداء. وقد تبرأ منه محمد بن الحنفية لأنه قد ألبس على الناس بهذه التأويلات.

ومن غلاة الشيعة :

الإمامية الإثنا عشرية:

وهم القائلون بإمامة علي وأولاده، ويعتقدون أنه لابد للناس من الإمام، وينتظرون إمامًا سيخرج في آخر الزمان يملأ الأرض عدلاً وقسطًا، كما ملئت جورًا وظلمًا.

والإمامية مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب نصًا ظاهرًا ويقينًا صادقًا من غير تعريض بالوصف، بل أشار إليه بالعين ولهم على ذلك أدلتهم، فقوله عليه الصلاة والسلام: «أقضاكم علي» نص في الإمامة.

ثم إن الإمامية لم يثبتوا في تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين على رأي واحد. وسميت الإمامية الإثنا عشرية، لأنها تسلسل الأئمة إلى الثاني عشر «محمد بن الحسن بن علي» وهو الغائب المنتظر عندهم، الذي يدّعون أنه سيظهر فيملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا.

والإمامية أبطلوا الاجتهاد في الأحكام وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، وزعموا أن عليًا رضوان الله عليه، كان مصيبًا في جميع أحواله وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين .. وأنكروا الخروج على أئمة الجور، وقالوا: لا يجوز ذلك دون الإمام المنصوص على إمامته[1].

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود، جـ١، ص ١٧٨ وما بعدها.

وفيـما يلي نوضح أهم الفـرق التي كانت تشـغل أذهان المفكرين في عـصر الإمام أحمد آنذاك هي فرقة المعتزلة ومن خلالها سوف نقف على طريقته ومنهاجه في الرد على المخالفين المغالين في الدين والعقيدة.

المبحث الثالث: المعتزلة

كيفية ظهورها:

كان واصل بن عطاء الغزال تلميذًا للحسن البصري، يقرأ عليه العلوم والأخبار في أيام عبد الملك وهشام بن عبد الملك بن مروان.

وذات يوم دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة. وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادًا؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن، ولا كافر ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة[1]. هذا هو مبدأ ظهور المعتزلة ولكن أحمد أمين يقرر: أن مبدأ المعتزلة يرجع إلى الجهم بن صفوان الذي ظهر في أواخر الدولة الأموية ثم جاءت الدولة العباسية، وجاءت الجهمية بشكل جديد هو المعتزلة. وخلاصة مذهب الجهمية القول بنفي التشبيه وتأويل الآيات التي وردت مما تشعر بالتشبيه كيد الله، ووجهه سبحانه وتعالى. ومن أقواله أيضًا نفي صفات الله كالعلم والقدرة، وقوله إن صفاته عين ذاته، أي أنه ليس قادرًا بقدرة غير ذاته، ولا مريدًا بإرادة غير ذاته، وأرجعوا الصفات كلها إلى ذاته ورأوا أن ذلك أدل على التنزيه، واقتضاهم ذلك القول بأن الله لا يرى حقيقة في الآخرة، ولا يتكلم حقيقة، وإنما كل هذه مجاز، كما قالوا بخلق القرآن، وذلك لأنهم قالوا: إن بعض الآيات والأحاديث إذا أخذت على ظاهرها، أفادت التشبيه بصفات المخلوقين، وهو مستحيل والله ليس كمثله شيء.

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني، ص ٦٠.

وهذه التعاليم كلها هي بعينها تعاليم المعتزلة ورثة الجهمية[1] ولا تنافي بين كلا الرأيين لأن المعتزلة لم تظهر كمذهب كلامي متكامل له أصوله وقواعده إلا على يد واصل بن عطاء، وهذا لا يمنع من وجودها كفكرة قبل ذلك، وهذا مجال من المجالات التي ينقب فيها الباحثون عن أسلاف المعتزلة. وقد ربط الدكتور أحمد أمين بين المعتزلة الذين كان اعتزالهم يعني تجنب الفتنة أيام علي ومعاوية وبين المعتزلة التي ظهرت على يد واصل[2].

مبادئ المعتزلة:

أهم ما يتميز به المعتزلة، هو اعتقادهم بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة، وحياة وهي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية.

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف، وصوت، واتفقوا على نفي الرؤية والتشبيه واتفقوا على أن الحسن والقبيح يمكن إدراكهما بالعقل وغير ذلك من المباحث التي يعارضهم فيها أهل السنة.

والاعتزال يدور على أربع قواعد:

(القاعدة الأولى) : نفي صفات الله من العلم والقدرة والإرادة والحياة، والسلف يخالفونهم في ذلك إذ وجدوا أن الصفات مذكورة في الكتاب والسنة.

(القاعدة الثانية) : القول بالقدر ولذلك يقال لهم أيضًا القدرية إذ يقولون: إن العبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية وأنه لا يجوز أن يضاف شيء من ذلك إلى الله.

(القاعدة الثالثة) : هو القول بالمنزلة بين المنزلتين التي سبق ذكرها.

(القاعدة الرابعة) : قولهم في عثمان وقاتليه وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل

---

١) انظر كتاب ظهر الإسلام أحمد أمين، جـ٤، ص ٩.

٢) فجر الإسلام، ص ٢٩٥.

شهادتهما كما لا تقبل شهادة علي وطلحة والزبير، وجوزوا أن يكون عثمان وعلي على الخطأ.

موقف ابن حنبل من المعتزلة:

وقد تصدى لهم جماعة من أئمة السلف ومنهم الإمام أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني بما يتفق ومذهب أهل السنة ولا أدل على ذلك من موقف الإمام أحمد من هذه الفرقة في محنة خلق القرآن التي سبق بيانها.

وإذا كانت المعتزلة، هي القدرية وهي الجهمية، فإن الإمام أحمد كان يكفر من أفضى به معتقده إلى تكذيب الله سبحانه في خبره، يقول الإمام أحمد: «القدرية والمعتزلة منهم، لأنهم يدينون بدينهم، ويكذبون بعذاب القبر، والشفاعة، والحوض، ولا يرون الصلاة خلف أحد من أهل القبلة، ولا الجماعة إلا وراء من كان على أهوائهم، ويزعمون أن أعمال العباد ليست في اللوح المحفوظ. والجهمية أعداء الله، وهم الذين يزعمون أن القرآن مخلوق، وأن الله - عز وجل - لم يكلم موسى، وأن الله ليس بمتكلم، ولا يتكلم ولا ينطق، وكلامًا كثيرًا أكره حكايته، وهم كفار، زنادقة، أعداء الله»[(١)].

وقد كان الإمام أحمد لا يرى لنفسه ولا لغيره أن يخوض معهم ولا يرد عليهم فيما يذهبون إليه، لأنهم في مرائهم وجدالهم لا يطلبون الحق ولا يهتدون إليه، ومن ثم فلا ينبغي لأحد أن يفسح لهم المجال في الكلام سأله الحارث يومًا فقال: قلت: يا أبا عبد الله، إن ههنا من يناظر الجهمية ويبين خطأهم، ويدقق عليهم المسائل، فما ترى؟ قال: لست أرى الكلام في شيء من هذه الأهواء، ولا أرى لأحد أن يناظرهم، ألم يقل معاوية بن قرة: الخصومات تحبط الأعمال؟ والكلام رديء، لا يدعو إلى خير، تجنبوا أهل الجدال والكلام وعليك بالسنن. وما كان عليه أهل البدع، إنما السلامة في ترك هذا، لم نؤمر بالجدال والخصومات، وقال: إذا رأيت من يحب الكلام فاحذروه»[(٢)].

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ٣٢.

(٢) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ص ٣٣، ٣٤.

هذا هو منهج الإمام أحمد في معارضته لأهل الأهواء الجامحة والفرق الضالة، لا يحب أن يدخل معهم في جدال لأنه جدال عقيم، لا يطلبون به الوصول إلى الحق فليس ذلك هروبًا ولا ضعفًا وإنما سدًا لباب من أبواب الفتن واتباعًا لمنهاج السلف، فلم يؤثر عن السلف أنهم كانوا يجادلون في أمور الدين، بل كانوا ينهون عن ذلك، ولذا رأينا مسلك الإمام أحمد يتفق تمامًا مع ما كان عليه السلف، كان يكره الجدال ولا يميل إلى طريقة المتكلمين. رضي الله عنه وأرضاه إلا أنه كان دائم التحذير منهم فقد كان كلامه في أهل البدع مسموعًا وإليه فيهم الرجوع. فمن ظهر في قوله مثل ما قال اللفظية والمرجئة والرافضة والقدرية والجهمية فهو مثلهم وعلى ملتهم ومعتقداتهم الفاسدة ، وقد سبق قول الإمام أحمد بضلالهم فله القدم العالي في شرح فساد مذاهبهم، وبيان قبيح مثالبهم، والتحذير من ضلالتهم»[1].

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ١٦.

المبحث الرابع: خاتمة حياة الإمام

وبعد حياة حافلة بمواقف التضحية والجهاد أوفى أحمد على النهاية وأشرف معها على الغاية، وأخذت أيامه الأخيرة تدنو به رويدًا إلى باب الخلود، فقد أطال الصوم، وأدام الصلاة، وجاهد في الله حق جهاده.

واقتربت ساعة الفراق والوداع، وجاءت سكرة الموت بالحق، وكشف عنه الغطاء، فرأى بعيني بصره وبصيرته ما كان مستورًا عنه من الحقائق، يرى إبليس وقد وقف في ركن من الحجرة يعض أنامله من الغيظ، ويسمعه يقول: لقد أجهدتني يا أحمد أكثر من ستين عامًا، وها أنت ذا تفلت مني اليوم، وتفوتني دون أن أنال منك منالاً؛ فيقول أحمد: لا. لم أفتك بعد، ولم أفلت منك فما يزال في الصدر أنفاس تتردد، وما يزال في البدن خفقة من حياة، وما يزال لكيدك فيها متسع.

قال عبد الله ابن أحمد: «لما حضرت أبي الوفاة جلست عنده فجعل يغمى عليه ثم يفيق ثم يفتح عينيه، ثم يقول بيده هكذا لا بعد، لا بعد، ثلاث مرات، قلت له: يا أبتي أي شيء هذا؟ قد لهجت به هذا الوقت، فقال: يا بني ما تدري؟ فقلت: لا. فقال: هذا إبليس لعنه الله قائم حذائي عاض على أنامله يقول لي يا أحمد فتني، وأنا أقول له: لا بعد، حتى أموت»[1]. وتعاقبت الأنفاس التي تتردد في صدره، وتخرج واحدًا في إثر الآخر حتى لفظ آخرها، وانطفأت خفقة الحياة التي كانت باقية في بدنه، وأطبق فاه وأغمض عينيه إلى الأبد.

كان ذلك ضحوة يوم الجمعة الثاني عشر من ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين ومائتين، وقيل: كان يوم الجمعة لاثنتى عشرة ليلة خلت من ربيع الآخر سنة إحدى وأربعين ومائتين؛ فكانت سنه من يوم ولد إلى أن توفي سبعًا وسبعين سنة، وقيل ثمان وسبعين، وقيل وشهر، فمن ألغى الكسر قال: سبع وسبعون ومن لم يلغه قال ثمان وسبعون[2].

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ٤٠٨.

(٢) تاريخ بغداد، جـ٤، ص ٤٢٢، مروج الذهب للمسعودي، جـ٢، ص ٤٠٣، كتاب التحرير، تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ص ٧٨، حلية الأولياء لأبي نعيم، جـ٩، ص ١٦٢، البداية والنهاية لابن كثير، جـ١٠، ص ٣٤١.

ومن هذا نرى أن أقوال المؤرخين قد تضاربت في تحديد الشهر واليوم الذي مات فيه الإمام أحمد، فمنهم من قال إنه كان في الثاني عشر من ربيع الأول، ومنهم من قال في الثالث عشر منه وآخرون قالوا بأنه توفي في الثاني عشر من ربيع الآخر والذي رجح عندي أنه كان في الثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى وأربعين ومائتين، وهذا هو رأي الجمهور واقتصر عليه الذهبي في تاريخه فنقل عن حنبل بن إسحاق عم الإمام أحمد أنه توفي يوم الجمعة في ربيع الأول وزاد البخاري لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأول.

ووقف دولاب العمل في بغداد بأسرها عن كل حركة، وفرغت المدينة العظيمة ليوم إمامها الجليل حتى أسدل عليه التراب في جدثه المنور بمقبرة باب حرب، وباب حرب منسوب إلى حرب بن عبد الله، أحد أصحاب أبي جعفر المنصور، وإلى حرب هذا تنسب المحلة المعروفة بالحربية وقبر أحمد بن حنبل مشهور بها يزار[1] ويقع قبر الإمام بقرب الرصافة، ولا قبة عليه، ويذكر أنها بنيت على قبره مراراً فتهدمت بقدرة الله تعالى[2] وجاء في دائرة المعارف الإسلامية: وفي الجزء الشمالي من الجانب الغربي مزار مشهور وهو قبر أحمد بن حنبل كانوا يحجون إليه في عهد الخلافة العباسية، وهذا الضريح زال عندما تخرب الحي الذي كان قائمًا فيه، ومنذ ذلك الوقت ظن الناس خطأ أن قبر ابنه عبد الله على ضفة دجلة هو قبره إلى أن زال هذا القبر أيضًا بفعل الفيضان.

وحدث الوركاني عن أثر وفاة أحمد فقال: يوم مات أحمد بن حنبل وقع المأتم والنوح في أربعة أصناف من الناس: المسلمين واليهود والنصارى والمجوس، وأسلم يوم مات عشرون ألفًا من اليهود والنصارى والمجوس، وفي رواية أبي نعيم عشرة آلاف[3].

وقد رد الذهبي هذه الرواية وقال: هي حكاية منكرة لا أعلم رواها أحد إلا

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ١، ص ٤٨.
(٢) مهذب رحلة ابن بطوطة، طبع وزارة المعارف، جـ١، ص ١٧٦.
(٣) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي، ص ٤٢٠.

هذا الوركاني ولا عنه إلا محمد بن العباس، تفرد بها ابن أبي حاتم.

واستطرد الذهبي فقال: والعقل يحيل أن يقع مثل هذا الحادث في بغداد ولا ينقله جماعة تنعقد هممهم ودواعيهم على نقل ما هو دون ذلك بكثير.

وكيف يقع مثل هذا الأمر الكبير ولا يذكره المروذي ولا صالح بن أحمد ولا عبد الله بن أحمد، ولا حنبل، الذين حكوا من أخبار أبي عبد الله جزئيات كثيرة لا حاجة إلى ذكرها فلو أسلم يوم موته عشرة أنفس لكان عظيمًا ولكان ينبغي أن يرويه نحو من عشرة أنفس. إلى أن قال الذهبي: ثم انكشف لي كذب الحكاية بما ثبت من أن الوركاني مات في رمضان سنة ثمان وعشرين ومائتين، فظهر لك بهذا أنه مات قبل الإمام أحمد بزمن طويل، فكيف يحكى يوم جنازة أحمد[1] ومهما يكن من أمر فإن وفاة الإمام قد أصابت الناس بذهول تجاوبت له الأصداء في مدينة بغداد بأسرها، فأقبلت وفود الناس ليوم الوداع الأخير، وقد بعث الخليفة بمن يحزر له عدد من يصلي على أحمد من الناس صلاة الجنازة، فعاد الحازرون يذكرون له مليونًا وثلاثمائة ألف نسمة عدا الذين لم يتمكنوا من الصلاة: فقد كان له ملك وسلطان من وراء ملك الخليفة وسلطانه.

---

(١) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ٨١ وما بعدها.

الباب الثاني
آراء الإمام أحمد وفقهه
الفصل الأول
آراؤه

تمهيد:

نعقد هذا الفصل لبيان آراء الإمام أحمد بن حنبل في أهم المسائل التي كانت تثار حول العقيدة، والسياسية والخلافة. ذلك أن الفرق الإسلامية التي سبق الكلام عنها في القسم الأول كانت تكثر الخوض في المسائل الكلامية التي تمس العقيدة.

لذلك رأينا أن نوضح آراء الإمام حول هذه القضايا. وإن كان الإمام أحمد في حقيقة الأمر لا يميل بطبعه إلى المراء والجدال، وما كان يستبيح لنفسه أن يوصف بهذا الوصف، كان يود أن يكون بعيدًا عن مثار الخلاف، ومواطن النزاع. ولكن ملابسات الزمن ومكانته العلمية أبت عليه إلا أن يخوض في هذا المعترك وأن يردَّ الباطل وزيف آراء المبطلين.

فكانت له آراء حول الإيمان وأفعال العباد، والقضاء والقدر. وآراء في الخلافة والسياسية. وفي كل ما أثر عنه من آراء كان يمثل النزعة السلفية، لا يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بل يقول بكل ما جاء في القرآن والسنة النبوية الصحيحة: «آمنا به كل من عند ربنا».

وفي هذا الفصل نتناول المباحث الآتية :

المبحث الأول : الإيمان بالله.

المبحث الثاني: أفعال العباد.

المبحث الثالث: حكم مرتكب الكبيرة.

المبحث الرابع: الإيمان بالقدر.

المبحث الخامس: الخلافة.

المبحث السادس: السياسة.

المبحث الأول: حقيقة الإيمان

آراء واتجاهات:

اختلفت الآراء حول حقيقة الإيمان، أهو قول وعمل ويزيد وينقص أم لا؟.

فالخوارج يرون أن العمل لا ينفصل عن الإيمان، ولا يتصور وجود إيمان بلا عمل. وأن مرتكب الكبيرة يكون كافراً وهو مخلد في النار. ويقولون: ومن كذب كذبة أو أتى صغيرة أو كبيرة من الذنوب، فمات من غير توبة فهو في النار خالداً مخلداً أبداً[1] ويقول الشهرستاني إنهم أصحاب الكبائر[2].

والمعتزلة يقولون: إن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمناً، ولا كافراً، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، وعلى ذلك فإن العمل عندهم جزء من الإيمان. وإذا كان هنالك إيمان لا يصدقه العمل، فهو إيمان ناقص إلا أنهم يخالفون الخوارج من حيث إن مرتكب الكبيرة عندهم لا يكون كافراً.

والجهمية عندهم أن الإيمان هو المعرفة، فليس للعمل دخل في الإيمان كما يقولون.

تلك هي آراء بعض الفرق في حقيقة الإيمان.

وإذا نظرنا إلى آراء بعض الأئمة المجتهدين أمثال أبي حنيفة، ومالك وأحمد ابن حنبل، وجدنا أنهم يصدرون في آرائهم عن الكتاب والسنة، فيستمسكون بهما ولا يخرجون عن دائرتهما، وأنهم في مثل هذه القضايا لا يعتمدون في حكمهم على العقل المجرد، لذلك كانت آراؤهم غير متباعدة.

فأبو حنيفة يقول: «الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص»[3] فحقيقة الإيمان عنده لا تقبل التجزئة ولا يطرأ عليها الزيادة ولا النقصان، إنه يتحقق بمجرد النطق بالشهادتين ومعيار التفاضل بين الخلائق بالأعمال، لا بمجرد الإذعان والإيمان.

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ٣٤.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٥٦.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني، جـ١، ص ١٨٩.

وعلى ذلك يكون إيمان أبي بكر كـإيمان سائر الناس، وليس له فـضل عليهم إلا بالعمل وبشهادة الرسول له وسائر من معه بالجنة.

والإمام مالك يقول: الإيمان هو التصديق والإذعـان كقول الإمام أبي حنيفة. غيـر أن مالكًا يقف عند النص فلا يخـرج عليه ولا يفتي بخـلافه فيـقول إن الإيمان يزيد بالعمل بقول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[1] ثم يقف بعد ذلك، ولا يقول بنقصان الإيمان لأنه لا دليل عليه.

رأي الإمام أحمد:

أما الإمـام أحمد: فـإنه يقرر في مواضع عـدة بأن الإيمان يزيد وينقص، وأنه قول وعمل وهو رأي عامة المحدثين كسفـيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح. قال أبو الفضل قـال أبي: «الإيمان قول وعمل، ويزيد ويـنقص» حدثنا صالح قـال: حدثني أبي قال سـمعت يحـيى بن سعيـد القطان يقول: «كـان سفيـان بن سعـيد ينكر أن يقول: أنا مؤمن، وحسّن يحيى الزيادة، والنقصان».

حـدثنا أبي حـدثنا أبو نعـيم قـال: سـمـعت سـفـيـان يقـول: «الإيمان يزيد وينقص».

حدثني أبي قال: سمعت وكيع يقول: الإيمان يزيد وينقص.

قال: وكـذا كان سفيـان يقول حدثنا صـالح قال: حدثني أبي قال: سـمعت سفيان بن عيينة يقول: «لا يعنف من قال: الإيمان يزيد وينقص»[2].

فوضح بذلك أن رأي الإمام أحمد هو رأي عامة المحدثين.

وجاء في طبـقات الحنابلة في هذا الشأن «وكان أحـمد بن حنبل يذهب إلى أن الإيمان قول باللسان وعـمل بالأركان، واعتقـاد بالقلب، ويزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ويقوى بالعلم، ويضعف بالجهل، وبالتوفيق يقع، وأن الإيمان اسم يتناول مسميـات كثيرة من أفعال وأقوال، وذكـر الحديث عن النبي ﷺ قال: «الإيمان بضع

---

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٤.

(٢) مخطوطة رقم ١١١٨٨، ص ٢٩، ٣٠ بدار الكتب المصرية.

وسبعون شعبة أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[1].

وكـان يقـول: إن الإيمان يزيد ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾[2]، ويقرأ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[3]. وما جـاز عليه الزيادة جـاز عليه النقصان[4].

وفـرق أصحـابه بين الإيمان والإسـلام، فقـالوا: حـقيـقـة الإيمان التصـديق، وحقيقـة الإسلام الاستسلام. فيـفهم من معنى التصديق الاستـسلام، ولا يفهم من معنى الاستسلام التصديق، واسـتدل أحمد بن حنبل بحديث الأعرابي وسؤاله عن الإيمان والإسلام. وجواب رسول الله ﷺ عنهما بجوابين مختلفين[5].

ويقـول: صفـة المؤمن من أهل السنة والجـمـاعة من شـهـد أن لا إله إلا الله وحده لا شـريك له، وأن محمـداً عبده ورسـوله، وأقر بجـميع ما أتت به الأنبـياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك في إيمانه»[6].

وجـاء على لسانه في مـوضع آخـر: «والإيمان قول وعـمل، ويزيد وينقص، زيادته إذا أحسـنت، ونقصانه إذا أسـأت، ويخرج الرجل من الإيمـان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرجـه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو برد فريضة من فرائض الله جاحداً لها، فإن تركها تهاوناً بها وكسلاً كان في مشيئة الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه»[7].

ويفهم من هذا السـياق أن المراتب ثلاث: مرتبة الإيمان، وهي أعلى المراتب، ومـرتبة الإسـلام وهي أوسطهـا، ومرتبـة الكفـر، ولا تكون إلا بالشـرك وجحـود الفرائض، وأن المرء إذا قارف المعاصي نقص إيمانه ولكنه لا يخرج عن الإيمان، ولا

---

(١) وعند البخاري: «الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان»، جـ١، ص٦، الطبعة الثانية.

(٢) سورة المدثر، من الآية ٣١.

(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٤.

(٤) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٣٠١ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق، جـ٢، ص ٣٠٢.

(٦) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٥، الطبعة الأولى.

(٧) المرجع السابق، ص ١٦٨.

يكون مخلداً في النار بارتكابه المعصية كما يقول المعتزلة وإنما أمره مفوض إلى الله إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه.

والإمـام أحـمـد في ذلك يعـتـمـد في آرائه علـى النصـوص، يرجع إليـهـا ويستضيء بنورها، ويعمل بمقتضاها.

المبحث الثاني: القدر وأفعال العباد

لم يكن الإمام أحمد ممن يحبون الخوض في الكلام، ولا يرى الجدال في أمور الدين أمرًا محمود العاقبة، وخاصة في مسائل العقيدة، ومنها القضاء والقدر، فإن الكلام في مثل هذه القضايا لا يزيد المسألة إلا تعقيدًا وإبهامًا.

ولذا فإنه كان يحاكي السلف ولا يحيد عن منهاجهم، ويرى أن ترك الجدال والمراء من السنة، يقول أحمد: «أدركنا الناس وما يعرفون هذا، ويجانبون أهل الكلام»[1] ويقول: «تجنبوا أهل الجدال والكلام، وعليك بالسنن وما كان عليه أهل العلم قبلكم. فإنهم كانوا يكرهون الكلام والخوض مع أهل البدع، وإنما السلامة في ترك هذا، لم نؤمر بالجدال والخصومات»[2].

فكان مذهبه في القضاء والقدر هو التسليم المطلق لحكم الله والخضوع التام لقدره سبحانه، وهذا لا يستلزم ترك العمل والأخذ بالأسباب والمسببات؛ لأن الله جل شأنه ربط بين الأسباب ومسبباتها فعلى المرء أن يسعى فإن قدر له الخير فهو من الله، وإن قدر له غير ذلك فمن الله أيضًا. وهذا هو الإيمان بالقدر خيره وشره، حلوه ومره.

فالله سبحانه وتعالى: فعّال لما يريد «ولو شاء ربك ما فعلوه» وكان الإمام أحمد يقول: إن الباري يضل ويهدي، ويتلو قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[3].

ويقول: إن كل ما في الوجود بقضائه وبقدره. وليس القضاء عنده بمعنى جبرهم عليها ولا إلزامهم إياها، كما يقال: قضى القاضي بكذا لأن القضاء بمعنى الأمر كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[4]. وبمعنى الخلق كقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[5] وبمعنى الإعلام كقوله: ﴿وقضينا إليه ذلك

---

(1) تاريخ الإسلام للذهبي، ص ٣٢.

(2) المرجع السابق، ص ٣٣.

(3) سورة الأنعام، من الآية ١٢٥.

(4) سورة الإسراء، من الآية ٢٣.

(5) سورة فصلت، من الآية ١٢.

ر﴾[1] وبمعنى الإرادة مثل قوله: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، قضاء المعاصي بمعنى خلق الحركات التي بها المعاصي والإرادات الفاسدة لا بمعنى الأمر بها والجبر عليها»[3].

فرد بهذا على القدرية ومن كان على شاكلتهم من الملل الأخرى الذين يقولون إن العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها بقدرته الخاصة وإن الله منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر، ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا كما لو خلق العدل كان عادلاً»[4].

أنكر الإمام ذلك لأنه يرى أن الله لا يقع في ملكه إلا ما يريد خيرًا كان أو شرًا، وإلا كان مقهورًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. لذلك كان الإمام أحمد يذم القدرية؛ لأنهم يقولون ذلك. ولقد سأله ابنه صالح عن الصلاة خلف القدري؛ فقال: إنه يقول: إن الله لا يعلم ما يعمل العباد حتى يعملوا فلا تصلي خلفه[5].

«ومع أنه كان ينكر ذلك إلا أنه لا يناقشهم، ولا يحاول إقناعهم بدليل عقلي فقد جاءت السنة بوجوب الإيمان بالقدر خيره وشره وما ثبت بدليل من كتاب أو سنة يجب الإيمان به قولاً وعملاً ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾.

وقد كتب إلى عبيد الله بن خاقان: لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب أو حديث عن رسول الله ﷺ، أو عن صحابه، فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[6]. وزاده إيمانًا بمنهجه الذي اختاره في معارضة الخصوم أن السنة التي توفي عليها رسول الله ﷺ: «أولها

---

1) سورة الحجر، من الآية ٦٧.
2) سورة آل عمران، من الآية ٤٧.
3) طبقات الحنابلة، جـ٢، ص ٦٥.
4) الملل والنحل للشهرستاني، ص ٥٥.
5) المناقب لابن الجوزي، ص ١٥٩، الطبعة الأولى.
6) المرجع السابق، ص ١٥٦.

الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمره، وإخلاص العمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشره وترك المراء والجدال والخصومات في الدين»[1].

---

(1) المرجع السابق، ص ١٧٥.

المبحث الثالث
مرتكب الكبيرة

كانت هذه المسألة موضع نظر واختلاف بين المذاهب فالخوارج يكفرون صاحب الكبيرة ويقولون: إنه مخلد في النار. ويقولون: «من كذب كذبة أو أتى صغيرة أو كبيرة من الذنوب، فمات من غير توبة فهو في النار خالدًا مخلدًا أبدًا».

والمرجئة يرون أنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

والمعتزلة يعدونه في منزلة بين المنزلتين[1] والحسن البصري من التابعين كان يعده منافقًا، وأبو حنيفة، والشافعي يعدان مرتكب الكبيرة يكون مؤمنًا، وأمره مفوض إلى الله، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه.

والإمام أحمد فيما روى عنه كان لا يشذ عن طريق السلف فلا يقطع فيه برأي، ولا يحكم عليه بأنه من أهل الجنة أو النار، وإنما أمره مفوض إلي ربه، فهو يقول في صفة المؤمن: «إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله، ولم يقطع بالذنوب والعصمة من عند الله، وأعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعًا، ورجا للمحسن، من أمة محمد، وتخوف على مسيئهم، ولم يُنزل أحدًا من أمة محمد الجنة بالإحسان، ولا النار بذنب اكتسبه، حتى يكون الله الذي يُنزل خلقه حيث شاء»[2].

وهذا القول من الإمام أحمد يسانده قول له في موضع آخر إذ يقول: ولا نشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار، نرجو للصالح ونخاف على المسيء المذنب، ونرجو له رحمة الله، ومن لقي الله بذنب تائبًا غير مصر عليه، فإن الله يتوب عليه، ويقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات. ومن لقيه، وقد أقيم عليه حد ذلك في الدنيا من الذنوب التي قد استوجبت بها العقوبة، فأمره إلى الله إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له[3].

---

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني، ص ١٥٤، ١٨٦، ٥٩.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٥، الطبعة الأولى.

(٣) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ١٧٤، الطبعة الأولى.

وكان يذهب إلى أن الفاسق بركوب الكبيرة مسلم. وأنه لا ينافي ما أتاه من ذنبه ما اعتقده من إيمانه. ويقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ﴾[1].

وهذه معصية مع تسميتهم مؤمنين، ويقول: «إنه بر بطاعته، فاسقٌ بمعصيته، ومعاصيه لا تضاد إيمانه، لأن ارتكابه الخطيئة لا ينافي اعتقاده للتصديق»[2].

من أجل ذلك، كان يندد بالمعتزلة الذين نقل عنهم أنهم يكفرون بالذنب فيقول: أجمع من أدركنا من أهل العلم أنهم لا يكفرون بالذنب، فمن قال غير ذلك فقد زعم أن آدم كافر، وأن إخوة يوسف حين كذبوا أباهم كفار. وأجمعت المعتزلة على: «أن من سرق حبة في النار، تبين منه امرأته، ويستأنف الحج إن كان حج، فهؤلاء الذين يقولون هذه المقالة كفار. حكمهم أن لا يكلموا ولا تؤكل ذبائحهم حتى يتوبوا»[3]. إنه يكفرهم لأنهم خالفوا ما هو معلوم من الدين بالضرورة وخرجوا على الكتاب والسنة، وإجماع الأمة واتبعوا الهوى بهذا القول الغريب.

ولم يكفر الإمام أحمد أحدًا من أصحاب الكبائر إلا بترك الصلاة، فمن تركها فقد كفر، فنص على أن ترك الصلاة خاصة يستوجب الكفر والبعد عن رحمة الله تعالى.

روى الخلال قال: أنبأنا محمد بن أبي هارون أن إسحاق بن إبراهيم حدثهم قال: حضرت رجلاً سأل أبا عبد الله فقال: يا أبا عبد الله، إجماع المسلمين على الإيمان بالقدر خيره وشره؟ قال أبو عبد الله: نعم. قال: ولا تكفر أحدًا بذنب؟ فقال أبو عبد الله: اسكت، من ترك الصلاة فقد كفر»[4].

---

(١) سورة التوبة من الآية ٣٨.

(٢) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٦٦، نقلاً عن مخطوطة بجدة منقولة من الجزء السادس من الكواكب الدراري من المكتبة الظاهرية بدمشق.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٩، الطبعة الأولى.

(٤) تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي، ص ٣٠.

وجاء في طبقات الحنابلة، وكان لا يكفر أحداً من أهل القبلة بذنب، كبيراً كان أو صغيراً، إلا بترك الصلاة، فمن تركها فقد كفر، وحل قتله، قال ابن حنبل ويستدل بقوله عز وجل ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله﴾ فقد جمع بينهم في الاصطفاء[1].

فهو يقرر أن الذنوب كبيرها وصغيرها لا يؤدي اقترافها إلى الكفر، والخروج من ربقة الإسلام، فلا يكفر أحداً بذنب اقترفه إلا أن يترك الصلاة، فإن تركها فهو كافر بهذا الترك في نظر الإمام أحمد، لأن الصلاة عمود الدين، وهي الركن الأول، وحجر الأساس في بناء الإسلام وهي الأمارة التي يتميز بها المسلم من الكافر ولا تقبل السقوط بحال من الأحوال.

وإذا كان الإمام قد أطلق الحكم في هذا النص من غير تفصيل، وحكم بالكفر على من ترك الصلاة، ولم يفرق بين تركها عمداً أو سهواً، جحوداً أو كسلاً، فإن هذا العموم قد دخله التخصيص بنص آخر إذ يقول: «ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو برد فريضة من فرائض الله جاحداً لها. فإن تركها تهاوناً بها وكسلاً، كان في مشيئة الله، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه»[2]. ولا شك أن من جحد ركناً من أركان الشريعة فقد أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإذا كان كذلك فهو كافر بإجماع الأمة.

---

(٤) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٣٠٣، طبعة السنة المحمدية.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٨، الطبعة الأولى.

المبحث الرابع: رؤية الله يوم القيامة

لقد كانت هذه المسألة ضمن المسائل الهامة التي كانت تثار في عصر الإمام أحمد، لذا فقد اختلفت حولها الأنظار، فالمعتزلة قالوا: «بأن الله لا يرى حقيقة في الآخرة، ولا يتكلم حقيقة، وإنما كل هذه مجازات، كما قالوا بخلق القرآن لأن بعض الآيات والأحاديث إذا أخذت على ظاهرها أفادت التشبيه بصفات المخلوقين، وهو مستحيل، والله ﴿ليس كمثله شيء﴾[1] فالله ليس مادة ولا مركبًا من مادة، وليس له يدان، ولا وجه، ولا عينان، لأن ذلك يدل على جزء من كل، فليست تدركه عيوننا التي خلقت، وليس في قدرتها إلا أن ترى ما هو مادة[2] ولذلك لجأوا إلى تأويل الآيات التي تفيد التشبيه والتجسيم.

وإذا كان المعتزلة يقولون بنفي الصفات، وأنهم أرجعوها إلى الذات ورأوا أن ذلك أدل على التنزيه، فإنه قد وجد في ذلك العصر، من جعل الله تعالى جسمًا، له وجه ويدان، وعينان، ولحم ودم، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام، وله وجه لا كالوجوه، ويد لا كالأيدي وقالوا بأن له جهة هي الفوقية، وأنه يرى بالأبصار[3].

أما ابن حنبل فإنه كعامة المحدثين يقول بالرؤية، ويؤمن بها كما جاءت النصوص، دون أن يجري فيها تأويلاً.

وفي ذلك يقول الشهرستاني: «فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهاج المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أن الله عز وجل لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءته ﴿خلقت بيدي﴾ أو أشار بإصبعه عند روايته «قلب

(١) ظهر الإسلام لأحمد أمين، جـ٤، ص ٩.
(٢) ضحى الإسلام لأحمد أمين، جـ٣، ص ٦٨، ٦٩.
(٣) المرجع السابق، جـ٣، ص ٦٩ وما بعدها.

المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» وجب قطع يده وقلع أصبعه[1].

وقد اتهموه لذلك بالحلول والتجسيم والجهة. حيث قال بالفوقية والعلو الواردين في النصوص، ونسبوا إليه القول بقدم الحروف والأصوات. وهذا كله افتراء عليه، وإنما رأيه هو وأصحابه في هذا كمذهب السلف يفوضون ولا يؤولون، ويعتقدون في الاستواء الوارد في قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ واليد في قوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾، والأمر كما قال سبحانه ولكن لا نعلم كنههما، مع كمال تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث، وهذا مذهب السلف الصالح، تفويض المعنى إليه، وعدم تأويل هذه الألفاظ مع اعتقاده وتنزيه ذاته وجلاله عن صفات الحوادث[2].

ولذلك أنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة. وأهل اللغة، وضعوا هذا الاسم على كل طول وعرض وسمك، وتركيب وصورة، والله خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسمًا، لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجيء في الشريعة ذلك. فبطل[3].

ولقد جاء في بعض رسائله التي شرح فيها عقيدة أهل السنة والجماعة وأن الإيمان برؤية الله يوم القيامة جزء من إيماننا، وعلى كل مسلم التصديق بالأحاديث الواردة بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث، فعليه الإيمان به والتسليم له، وإن استوحش منها المستمع، لا يرد حرفًا واحدًا، من الأحاديث المأثورات عن الثقات. وهو إذ يقرر ذلك يقول: «والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روي عن النبي ﷺ من الأحاديث الصحاح، وأن النبي ﷺ، قد رأى ربه، فإنه مأثور عن رسول الله ﷺ صحيح، رواه قتادة عن عكرمة، عن ابن عباس. ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة، عن ابن عباس. ورواه علي بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس والحديث عندنا على ظاهره. كما جاء عن النبي ﷺ؟ والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به على

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني، ص ١٣٧.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور، محمد أنيس عبادة، جـ٢، ص ٤٠.

(٣) انظر طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٩٨.

ظاهره، ولا نناظر فيه أحداً[1].

فهو يؤمن بالرؤية من غير أن يخوض في تفاصيلها، ومن غير معرفة الحال التي تكون عليها، من حيث كونها جسمية ولا شبيهة بالجسمية. إنه يؤمن بها بطريقة سليمة لا تؤدي إلى أن يكون الله فيها مشابهًا الحوادث، لأنه ليس كمثله شيء.

«ويرى أن محاولة معرفة الرؤية بالطريقة العقلية ضرب من المحال، وبدعة في الدين ينكرها أشد الإنكار.

كان رضوان الله عليه سلفيًا يرى ما يراه السلف من أهل السنة والجماعة وهو في مسلكه لا يعتمد على القرآن وحده في إثبات الرؤية، ولكنه يعتمد على السنة التي هي مبينة للكتاب. فالقرآن الكريم قد وردت فيه آيتان تبدوان لناظرهما من أول الأمر أنهما متعارضتان، فإحداهما تثبت الرؤية وهي قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ والثانية تنكرها، وهي قول الله سبحانه: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾، ولعل الإمام أحمد حمل النص في الآية الثانية على نفي الرؤية في الدنيا، فإنه قد ثبت بالحديث الصحيح ثبوت الرؤية لله يوم القيامة، وأنهم سيرون ربهم في الدار الآخرة كما يرون القمر ليلة البدر، لا يضامون في رؤيته، ولا ينكر ذلك إلا جاحد أو مكابر، وعلى ذلك فيكون قول الله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾، وقوله لموسى: ﴿لن تراني﴾ أي في الدنيا فإن الله تعالى قد احتجب عن خلقه في الدنيا، ولكنه يتجلى لهم يوم يحشرون إليه سبحانه للفصل والجزاء وهذا الحديث وإن كان خبر آحاد، إلا أنه معضد بروايات كثيرة عن الثقات.

وذلك هو رأي ابن قتيبة في اختلاف اللفظ، فقد قال بعد أن ذكر الآيتين السابقتين، وقوله تعالى لموسى ﴿لن تراني﴾: «إنه أراد لا تدركه الأبصار في الدنيا، وأراد لن تراني في الدنيا، لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا وتجلى لهم يوم الحساب، يوم الجزاء، والقصاص، فيرونه، كما يرى القمر في ليلة البدر، لا

---

(١) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ١٧٢، ١٧٣، وتاريخ الحافظ الذهبي، ص ٣٠.

يختلفون فيه، كما لا يختلفون في القمر، وحديث رسول الله ﷺ قاصر على الكتاب، ومفسر له، والخبر في الرؤية من الأخبار التي لا يدفعها إلا جاهل أو معاند ظالم، لتتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات، فلما قال عز وجل: ﴿ولا تدركه الأبصار﴾ وجاء عن رسول الله ﷺ: «وترون الله يوم القيامة» لم يخف على ذى نظر أنه في وقت دون وقت[1].

هذه بعض آراء الإمام أحمد في جملة القضايا التي أثارها علماء الكلام في عصره، وفيها نرى أن الإمام قد التزم منهاج السلف يلوذ بالنصوص لا يعدوها ولا يؤولها، ولا يخرج عن ظاهرها. وإن أغلق عليه فهم شيء منها فإنه لا يعتمد على العقل في إيضاحها بل يلجأ إلى السنة في بيان الكتاب، ولا يضرب بعضه ببعض. وقد أثبتت النصوص صفات الله والرؤية، ونفي المشابهة بين الله وبين خلقه وأنه ليس شبيهًا بالمخلوقين تعالى الله عن ذلك وسما وتنزه عن صفاتهم، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

(١) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة، ص ٢٣.

المبحث الخامس
الخلافة والسياسة

لم يكن الإمام أحمد في آرائه التي تتصل بشئون السياسة والحكم يحيد عن مَسْلَكه في تعلقه بالأثر، وشدة استمساكه بالسنة، فبالنسبة لآرائه في الصحابة، وترتيب منازلهم، وفيما شجر بينهم وفي الخلافة وكيفية اختيار الخليفة والخروج عليه إذا جار وظلم في كل هذه الآراء كان مثلاً أعلى في الاقتداء والاتباع.

إنه كان شديد الحذر والكراهية للفتن يخشى الوقوع في أتونها، ويؤثر الطاعة لإمام ظالم أو مستبد على الخروج عليه، فقد عاين عن قرب الفتن التي كانت بين الأمين والمأمون، وما أسفرت عنه من تغلغل النفوذ الفارسي، وما ترتب على ذلك من فساد وظلم، تمثل في ذل العرب وسيطرة المبتدعين على الحاكمين.

ولقد وقع هو نفسه فريسة لهذا النوع من الحكم الظالم ونزل به من العذاب ألوانًا بما لو نزل بعضه على سواه لكان كفيلاً بأن يجعله يؤيد الخروج على الحكام المستبدين، ولكنه كان في آرائه وأحكامه لا يخضع لأحاسيس نفسه ومشاعر ذاته، وإنما كان يضع في اعتباره الصالح العام، ومن شأن الخروج على الإمام أن يثير الفتن والقلاقل، ويعصف بأمن المجتمع ويعرضه لكثير من الأخطار.

ولذلك قال: «من خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان، بالرضى أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية، ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق»[1].

وكان يأخذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الطاقة ولا يلقي بالنفس إلى التهلكة، ويروي الحديث «حسب امرئ مسلم يرى منكرًا لا يستطيع له غيرًا، أن يعلم الله من قلبه أنه له كاره، ويقول: هو باليد مع القدرة، وباللسان عند عدم المكنة، وبالقلب عند خوف الفتنة، وبالعجز عن القيام بالفريضة وهو

---

(١) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ١٧٦.

أضعفها»[1].

فهل كان الإمام أحمد يرى الخضوع لولي الأمر، ويرى طاعته ولو في ذلك مخالفة للدين ومعصية لله عز وجل؟ لا أعتقد أن الإمام أحمد في ورعه قصد هذا، ولا يحتمل كلامه شيئًا من ذلك لا من قريب ولا من بعيد، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ودليلنا على ذلك: ما كان منه في محنة خلق القرآن، فقد استعصم، ولم يجب وصبر على الظلم والهوان، في سبيل معتقده، وليس في ذلك خروج على الخلفاء، وإنما هو استمساك بالعروة الوثقى في نظره لأن الخروج عنده لا يكون إلا بالسيف وهو لم يفعل ذلك، بل لم يعرف عنه أنه كان يدعو إليه. فكان يرى أن طاعة الإمام واجبة، وإن ظلم، وفي ذلك يقول: «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا»[2].

رأيه في ذم الصحابي:

أما بالنسبة للصحابة فقد كان يجلهم، ويرى ذكر محاسنهم والكف عن ذكر مساويهم، والخلاف الذي شجر بينهم، فمن سب أصحاب رسول الله ﷺ، أو أحدًا منهم، فهو مبتدع رافضي خبيث مخالف لا يقبل الله منه صرفًا ولا عدلاً بل حبهم سنة، والدعاء لهم قربة، والاقتداء بهم وسيلة، والأخذ بآثارهم فضيلة.

فلا يجوز لأحد أن يذكر شيئًا من مساويهم، ولا يطعن على أحد منهم بعيب ولا بنقص، فمن فعل ذلك فقد وجب على السلطان تأديبه، وعقوبته ليس له أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب قبل منه، وإن لم يتب عاد عليه بالعقوبة وأدخله الحبس حتى يموت أو يرجع[3].

وقد صرح الإمام أحمد بأن من يسب أحدًا من الصحابة فإسلامه مشكوك فيه، أو هو ليس من أهل الإسلام روى عنه عبد الله ابنه فقال: قلت لأبي من الرافضي؟ قال: الذي يشتم أبا بكر وعمر. قال: وسألت أبي عن رجل يشتم رجلاً

(١) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ١٧٦.
(٢) انظر المرجع السابق، ص ١٧٦.
(٣) انظر طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ٣٠.

من أصحاب رسول الله قال: ما أراه على الإسلام[1].

وروى عنه أيضًا: إذا رأيت رجلاً يذكر أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ بسوء فاتهمه على الإسلام[2].

الصحابي عند أحمد:

وكل من صحب رسول الله ﷺ: سنة أو شهرًا، أو يومًا، أو ساعة، أو رآه، فهو من أصحابه. له من الصحبة على قدر ما صحبه. وكانت سابقته معه، وسمع منه، ونظر إليه نظرة. فأدناهم صحبة هو أفضل من القرن الذين صحبوا النبي ورأوه، وسمعوا منه أفضل، لصحبتهم من التابعين ولو عملوا كل أعمال الخير، ومن انتقص أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ أو أبغضه لحديث كان منه، أو ذكر مساويه، كان مبتدعًا حتى يترحم عليهم جميعًا ويكون قلبه لهم سليمًا[3].

فالإمام أحمد يرى أن كل من يرمي أحدًا من أصحاب رسول الله بسوء، أو يكون في قلبه غضاضة لأحد منهم متهم في دينه ومشكوك في عقيدته حتى يرجع عن ذلك.

منازل الصحابة:

ومما لا شك فيه أن الصحابة - رضوان الله عليهم - وإن كان لهم شرف الصحبة والأخذ عن رسول الله ﷺ بالمشافهة وأنهم عدول بتعديل الله لهم إلا أنهم متفاوتون في الفضل، والدرجات وقد كان الإمام أحمد من حيث هذا التفضيل متبعًا للسلف فهو يرى أنهم درجات ومنازل. ويقول في هذا الترتيب: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، تقدم هؤلاء الثلاثة كما قدم أصحاب رسول الله ﷺ، ولم يختلفوا في ذلك ثم بعد هؤلاء الثلاثة أصحاب الشورى الخمسة: علي، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وكلهم يصلح للخلافة وكلهم إمام. قال أحمد:

---

(١) انظر المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦١.

«كنا نقول: أبو بكر وعمر وعثمان ونسكت عن علي حين صح لنا حديث ابن عمر بالتفضيل»[1].

ويسوق ابن القيم دليلاً على هذا التفضيل فيقول: يذهب في ذلك إلى حديث ابن عمر: كنا نعد ورسول الله ﷺ حي، وأصحابه متوافرون، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، ثم نسكت[2].

ثم من بعد أصحاب الشورى أهل بدرّ من المهاجرين ثم أهل بدر من الأنصار من أصحاب رسول الله على قدر الهجرة والسابقة أولاً فأول، ثم أفضل الناس بعد هؤلاء أصحاب رسول الله كل على قدر صحبته. من يفضِّل عليًا على أبي بكر، وعمر وعثمان، فقد أذري، وهذا من شدة ورعه، ودينه وتعلقه بالأثر واقتدائه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم. ولذا كان يقول: من قدم عليًا على أبي بكر فقد طعن على رسول الله، ومن قدم عليًا على عمر فقد طعن على رسول الله وعلى أبي بكر، ومن قدم عليًا على عثمان فقد طعن على رسول الله وأبي بكر وعمر وعلى المهاجرين ولا أحسب يصلح له عمل[3].

رأيه في خلافة علي:

أما عن موقفه بالنسبة لخلافة علي كرم الله وجهه فهو يرى أنها خلافة شرعية، لا ينكرها إلا جاهل أحمق. وقد أثر عنه فيما رواه ابن الجوزي: «من لم يثبت الإمامة لعلي فهو أضل من حمار أهله» ثم سئل عن خلافة علي – رضي الله عنه – وهل هي ثابتة؟ فقال سبحان الله! يقيم علي الحدود، ويقطع، ويأخذ الصدقة، ويقسمها بلا حق وجب له!! أعوذ بالله من هذه المقالة. نعم خليفة، رضيه أصحاب رسول الله ﷺ، وصلوا خلفه، وغزوا معه وجاهدوا وحجوا، وكانوا يسمونه أمير المؤمنين راضين بذلك منكرين فنحن تبع لهم[4].

---

(1) المرجع السابق، ص ١٧٠.
(2) المرجع السابق، ص ١٦١.
(3) المرجع السابق، ص ١٦١.
(4) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٣، الطبعة الأولى.

ثم نراه يدافع عن خلافة عليٍّ دفاعًا قويًا، إذا رأى من أحد مساسًا بها، فقد كان جالسًا ذات يوم، فجاءت طائفة من الكرخية، فذكروا خلافة أبي بكر وخلافة عمر، وخلافة عثمان، فأكثروا، وذكروا خلافة علي بن أبي طالب، فزادوا وأطالوا، فرفع أحمد رأسه إليهم فقال: يا هؤلاء، قد أكثرتم القول في علي والخلافة إن الخلافة لم تزين عليًا بل علي زينها[1].

وهو إذ يدافع عن علي ويذكر له ماله من الفضائل يؤيد قوله بالأسانيد الصحاح. ولا يكاد يتعدى الترتيب الذي وضعه فيه الصحابة عليهم الرضوان فذاك قوله: «إنما نتبع ما جاء .. على عندي من الخلفاء الراشدين المهديين. قد سمى نفسه أمير المؤمنين وأهل بدر متوافرون، سموه أمير المؤمنين، ويحج بالناس، ويقطع، ويرجم، قلت: فإن قيل قد يجد الخارجي حين يخرج يتسمى بأمير المؤمنين قال: «هذا قول سوء»[2]، وكان يقول: «والإجماع انعقد على أن الخلفاء الراشدين في الفضل على ترتيبهم في الإمامة»[3]، قال عبد الله بن الإمام أحمد حدَّث أبي بحديث سفينة فقلت: يا أبه ما تقول في التفضيل؟ قال: في الخلافة أبو بكر وعمر وعثمان، فقلت فعلي بن أبي طالب؟ قال: يا بني علي بن أبي طالب من أهل بيت لا يقاس بهم أحد[4]. فإنه ما كان يسمح لنفسه أن يخوض في حق من خالفه من الصحابة، وينهى عن الخوض فيما شجر بينهم وألا يقال فيهم إلا الحسن والثناء الجميل. ويتلو ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5] وشهادته سبحانه لهم بالرضى عنهم تمنع من القدح فيهم، ويروي الحديث المأثور: «إياكم وما شجر بين أصحابي، فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»، وكان لا يمس معاوية بن أبي سفيان بسوء، ويرى له فضلاً، ويقرأ: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٢.

(٢) مخطوط رقم ١١١٨٨، ص ٢٨ بدار الكتب المصرية.

(٣) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٧٢، طبعة السنة المحمدية.

(٤) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦٣.

(٥) سورة الفتح، من الآية ١٨.

وبين الذين عاديتم منهم مودة﴾[1].

ويمسك عن الخوض فيما جرى بصفين والجمل. ويقول: «تلك دماء صان الله يدي عن ملابستها فأصون لساني عن الخوض فيها»[2].

ولقد سئل من بعض رسل الخليفة وهو بالعسكر، فقيل: يا أبا عبد الله ما تقول فيما كان بين علي ومعاوية؟ فقال: ما أقول فيهم إلا الحسنى .. رحمهم الله أجمعين ومعاوية وعمرو بن العاص، وأبو موسى الأشعري، والمغيرة كلهم وصفهم الله تعالى في كتابه فقال: ﴿سيماهم في وجوههم من أثر السجود﴾[3].

وكان الناس يختلفون في شأن يزيد بن معاوية فمنهم من جوز ذمه لأنه أخاف المدينة، وقد لعن النبي ﷺ من أخاف المدينة، ومنهم من توقف عن ذلك، أما الإمام أحمد فإنه حين سئل عنه؟ قال: قد صلى الناس خلفه، وأخذوا عطاءه، والإمساك عما لا يجب أولى[4].

وقد أثر عن الإمام أحمد أنه كان لا يجيز لعن يزيد بن معاوية، ولكن ذكر ابن الجوزي في كتابه (دفع شبهة التشبيه) أن الحنابلة يجيزون لعن يزيد في كتاب (دفع شبه من شبه وتمرد) وفي كتاب الأب لا منس عن خلافة يزيد فصل عن يزيد ختم به كتابه، وتعرض لهذا الموضوع وقال : بأنه عثر على رسالة مخطوطة لابن الجوزي في مكتبة ليدن، عنوانها : رسالة في جواز اللعن على يزيد .

لكنه أورد رأي جولد تسيهر في الحنابلة الذي ذهب فيه إلى أن المذهب الحنبلي على وجه العموم لا يعادي الأمويين على اعتبار أنهم يمثلون مواصلة العمل بالسنة الإسلامية، ولذا فإن الحنابلة يمتنعون عن الإساءة ليزيد بن معاوية[5].

---

(١) سورة الممتحنة، من الآية ٧.

(٢) انظر طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٧٢.

(٣) المناقب، ص ١٦٤.

(٤) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٧٣.

(٥) أحمد بن حنبل والمحنة، لباتون، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، ص ٢٧٤، وص ٢٧٥.

اختيار الخليفة عند ابن حنبل:

أما عن كيفية اختيار الخليفة، والبيت الذي يختار منه، فإن الإمام أحمد يرى أن الخلافة في قريش ما أقاموا الصلاة ويعين إمامة ولد العباس ويقول: العباس أبو الخلفاء[1] وبهذا يكون الإمام أحمد قد حدد البيت الذي يختار منه الخليفة.

وكذلك نراه بالنسبة لتعيين الخليفة يقرر بأنه من الجائز أن يقوم الخليفة القائم بترشيح من يخلفه بالتحديد أو أن يكون محصوراً ضمن جماعة معينة، كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، حين قدمه للصلاة بالناس وهو في مرضه الذي توفي فيه، وفي ذلك يقول الإمام أحمد فيما رواه المروذي عنه قال: لما مرض رسول الله ﷺ، قدم أبا بكر ليصلي بالناس، وقد كان في القوم من هو أقرأ منه، وإنما أراد الخلافة[2]، وقد اتبع أبو بكر هذا النظام في تولية عمر بن الخطاب من بعده، فلما كان عمر حصر الخلافة من بعده في جماعة معينة، وليس بلازم أن يكون رأي الإمام هو المطاع وإنما هو في الحقيقة يقوم بدور المرشد، والموجه كيلا تنفصم عرى الجماعة، ويدب فيها الخلاف وتتفرق أيدي سبأ، والبيعة عنده أساس في تولي الخلافة. ولا تجوز الإمامة عنده إلا بشروط :

النسب، والإسلام، والحماية، والبيت، والمحتد، وحفظ الشريعة، وعلم الأحكام، وصحة التنفيذ، والتقوى، وإتيان الطاعة، وضبط أموال المسلمين، فإن شهد له بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين، وثقاتهم، أو أخذ هو ذلك لنفسه ثم رضيه المسلمون جاز له ذلك[3].

ولكنه مع ذلك، يرى أنه إذا تغلب شخص بقوة السلاح، ورضيه الناس، وأطاعوا له فإنه في تلك الحالة يقر إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وذلك حقناً لدماء المسلمين أن تراق. حتى ولو كان الإمام فاجراً فإنه لا يجوز الخروج عليه ما أقام الصلاة ونفذ الحدود.

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٢٧٣.

(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ١٦١.

(٣) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ٢، ص ٣٠٥، طبعة السنة المحمدية.

ولنسمع كلام الإمام أحمد في ذلك فهو يقول: «والسمع والطاعة للأئمة، وأمير المؤمنين البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة البر والفاجر، وقسمة الفيئ، وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض، وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائزة نافذة، ومن دفعها إليهم أجزأت عنه، برًا كان أو فاجرًا وصلاة الجمعة خلفه، وخلف كل من ولي جائز إمامته ركعتين من أعادهما فهو مبتدع تارك للآثار مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا، برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك[1].

وإذا كان هذا هو رأي الإمام أحمد في الخلفاء، لا يرى الخروج عليهم، ولا نقض بيعتهم، فهل هذا المسلك يتفق مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي قررته الشريعة وجعلته مبدءًا من أهم مبادئها في تقويم المجتمع وإصلاح حال الرعية؟ يبدو أن الإمام أحمد كان يعتقد أن هذا لا يعطل المبدأ الهام الذي أجمعت عليه الأمة، وأصبح معلومًا من الدين بالضرورة وأن الأخذ به واجب بشرط أن يؤدي الغرض منه، فإذا تعقدت الأمور، وفسدت الطبائع، وكانت النصيحة لا تجد آذانًا صاغية وقلوبًا واعية، كما هو الشأن حينما تغلبت المعتزلة واستولت على قلب الخليفة، فإن الانصراف إلى الاعتصام بالسنة والدعوة إلى الاستمساك بما كان عليه السلف الصالح هما الوسيلة الفعالة لصلاح الأمة وصلاح الحاكم من صلاح الرعية، وإن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

ولذلك فإن الإمام أحمد كان يقف من الخلفاء موقفًا سلبيًا فلا يتصل بهم ولا يتقرب إليهم، وفي نفس الوقت لا يهاجمهم ولا يخرج عليهم، وإنما انصرف بجهوده، وكل همته إلى إحياء السنة، فكان - رضي الله عنه - في سلوكه، وأخلاقه وآدابه مظهرًا كريمًا ومثالاً صادقًا لما كان عليه السلف. رضي الله عنه وأرضاه.

---

(١) المناقب لابن الجوزي، ص ١٧٥، الطبعة الأولى.

الفصل الثاني
تلاميذ الإمام وأثرهم في فقهه

تمهيد:

وقد آن للإمام أحمد ولشخصيته الكبيرة أن تؤدي دورها وأن تترك أثرها في نفوس طلاب الفقه وعشاق رواية الحديث بعد أن ذاع أمره وفشا ذكره، وأقبل الناس على مجلسه يأخذون عنه الفقه والحديث ويتعلمون منه الأدب ومكارم الأخلاق.

ولقد صحب الإمام أحمد خلق كثير، وتبعه على مذهبه في زمانه وبعد وفاته عدد يفوق الإحصاء. ذكر بعضهم- صاحب المنهج الأحمد- وبين مراتبهم في النقل فقال:« ومنه المقل عنه ومنهم المكثر، وهم أيضًا متفاوتون في المنزلة عند الإمام أحمد والنقل عنه، والضبط والحفظ. ومن المكثرين عنه إبراهيم الحربي، وإبراهيم بن هانئ، وولده إسحاق، وأبو طالب المشكاتي، وأبو بكر المروذي، وأبو بكر الأثرم، وأبو الحارث أحمد، وإسحاق بن منصور الكوسج، وإسماعيل الشاليخي، وأحمد بن الكحال، وأبو المظفر إسماعيل، وبشر بن موسى، وبكر بن محمد ، وحرب الكرماني ، والحسن بن ثواب والحسن بن زيادة، وأبو بكر بن محمد بن الحكم، والفرج بن الصباح، ومحمد بن إبراهيم، ومثنى بن جامع، ومهنى بن يحيى، وهارون الجمال ويعقوب بن بختان، وأبو الصقر وغيرهم»[1].

هؤلاء هم الذين ورد ذكرهم في المنهج، ولا نريد في هذا البحث أن نذكر كل من تتلمذ للإمام أو نقل عنه مسائل في الفقه، وإنما نذكر الذين أسهموا بجهود هائلة في نقل الفقه الحنبلي لمن أتى بعدهم.

وبالطبع فإننا سنصرف النظر أيضًا عن الذين اقتصروا في نقلهم على رواية الحديث عنه فقط .

---

(١) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد لمجير الدين العليمي، ص ٣٣٨ مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٣٢٣.

ولقد كان لأبي بكر الخلال أحد علماء الطبقة الثانية الفضل الأول في جمع ما أثر عن الإمام أحمد من روايات الفقه وأجوبة المسائل، فهو الذي حررها تحريرًا دقيقًا، وفحصها فحصًا أمينًا متقنًا. فكان مثله في ذلك مثل سحنون في الفقه المالكي، ومحمد بن الحسن في الفقه الحنفي، والربيع بن سليمان في الفقه الشافعي، وإن كان يختلف عن هؤلاء جميعًا من ناحية أنه لم يتلق عن الإمام أحمد مباشرة، وإنما أخذ عن أصحابه الذين عاصروا الإمام ونقلوا عنه.

قال أبو عبد الله بن حامد: «اعلم عصمنا الله وإياك من كل ذلل أن الناقلين عن أبي عبد الله رضي الله عنه ممن سميناهم وغيرهم أثبات فيما نقلوه وأمناء فيما دونوه .. ولا تنفي كل رواية عنه وإن عزبت، ولا ينسب إليه في مسألة رجوع، إلا ما وجد ذلك عنه نصًا بالتصريح، في الترك والرجوع، أقر على موجبه، واعتبر حال الدليل فيه لاعتقاده بمثابة مااشتهر من روايته، وقد رأيت بعض من ينسب إلى الفقه يلين القول في كتاب إسحاق بن منصور ويقول: إن أبا عبد الله رجع عنه وهو قول من لا ثقة له بالمذهب، إذ لا أعلم أن أحدًا من أصحابنا قال بما ذكره ولا أشار إليه، وكتاب ابن منصور أصل بذاته، حاله يطابق نهايته، وأنه عرض على أبي عبد الله فما أنكر عليه من ذلك حرفًا، ولا رد عليه من جواباته جوابًا، بل أقره على ما نقله[1].

هذا ما قرره العلماء في كل عصر، وما أثبتته الدراسات العلمية في تاريخ المذهب. ولعلنا نجد في الدراسة ما يزكي هذا النظر، وفي سبيل ذلك نترجم لبعض رجال المذهب الذين تلقى عليهم الخلال فقه الإمام أحمد، ونخص بالذكر منهم أصحابه المكثرين من رواية المسائل الفقهية التي تكون منها المذهب الحنبلي حتى نقف على جهودهم الطيبة في الحفاظ على هذا المذهب الأثري العريق.

تلاميذه:

كان من بين تلاميذ الإمام أحمد من كانت له به صلة روحية وثيقة، ومشاكلة نفسية في الطريق والمنهج، ولهم فضل في نشر علمه، وتقريب مذهبه، ومن هؤلاء

(١) المنهج الأحمد، جـ١، ص ٤٨٠، مخطوط بدار الكتب.

ولداه صالح، وعبد الله، وأحمد بن محمد الأثرم، وأحمد بن محمد المروذي، وإبراهيم الحربي، وأحمد بن محمد بن هارون الخلال.

١- صالح بن أحمد بن حنبل:

هو أكبر أولاد الإمام ويكنى أبا الفضل، وقد ولد سنة ثلاث ومائتين، وكان أثيراً عند والده يحبه ويكرمه ويعني بتربيته على أن يكون زاهداً مثله، وكانت طريقته في تنشئته على الزهادة أمثل طريقة، ذلك لأنها كانت تعتمد على التربية بالأسوة وكثرة مشاهدة ذوي الخلق القويم، فكان إذا زاره رجل صالح من أهل الورع والتقوى بعث في أثر ابنه صالح كي يراه ويتزود منه ويتأسى به في سلوكه. يقول صالح: «كان أبي يبعث خلفي إذا جاءه رجل زاهد، أو رجل صالح متقشف، لأنظر إليه، يريد أن أكون مثلهم، أو يراني مثلهم»[١].

ولما كان صالح فقيراً كثير العيال ذا حاجة فقد اضطر أن يتولى قضاء أصبهان لدين غلبه وعجز عن سداده. ولذلك يحكى أنه لما صار إلى أصبهان وقرئ عليه العهد الذي كتبه الخليفة جعل يبكي بكاءً شديداً حتى أبكى من حوله فقال لهم: «أتدرون ما أبكاني؟ ذكرت أبي أن يراني في مثل هذه الحال. وكان مع فقره وكثرة عياله سخيًا كريمًا يجود بما عنده ولا يبخل بماله».

تلقى صالح الفقه والحديث على أبيه، وسمع منه مسائل كثيرة. وقد ذكر أبو بكر الخلال الذي نقل الفقه الحنبلي: «أن الناس كانوا يكتبون إليه من خراسان ومن المواضع الكثيرة يسأل لهم أباه عن المسائل، فوقعت إليه مسائل جياد[٢]. وبهذا يكون قد أسهم في نشر العلم الذي تلقاه عن والده».

وقد أخبر عن أبيه أنه قال له: يا بني اعلم أن إبليس موكل بالمسلمين معه خُرْج فيه حوايج بني آدم كلهم، فإذا وقفوا للصلاة أخرجها فعرضها عليهم ليشغل قلبهم عن الصلاح، وأنه قد وكل بي، فإذا وقفت للصلاة وقف بحذائي فإذا صليت

---

(١) المناقب لابن الجوزي. ص ٣٠٥، الطبعة الأولى، وطبقات ابن أبي يعلى، ص ١٢٦، طبعة السنة المحمدية.

(٢) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ١٧٣.

ركعتين قال يا أحمد: صليت ثلاثًا. فأقول له بيدي لا بلا كلام، فلا يزال يقول ذلك حتى تنقضي الصلاة[1].

وتوفي صالح بأصبهان سنة ست وستين ومائتين وقال أبو نعيم مات صالح سنة خمس وستين ومائتين والأول أرجح[2].

٢- عبد الله بن الإمام أحمد:

كان مولده في جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة، ومائتين وقد روى ابن العماد الحنبلي أن والده حفّظه خمسة عشر ألف حديث عن ظهر قلب ثم قال له لم يقل النبي ﷺ شيئًا من هذا فقال: ولم أذهبت أيامي في حفظ الكذب؟ قال: لتعلم الصحيح فمن الآن احفظ الصحيح[3]. ومن هذا يظهر أن والده كان يتعهده منذ الصغر وحين لمح فيه عناية خاصة بعلوم الحديث نماها فيه، وشجعه على الدأب في طلب السُّنة وتم ما أراد له والده فكان إمامًا خبيرًا بالحديث وعلله مقدمًا فيه، وهو أروى الناس عن أبيه.

وقد ذكر أبو بكر الخلال أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل قرأ على عبد الله كثيرًا - وكان ربما غاب صالح - لما عهده فيه من حبه لسماع الحديث. قال أبو بكر المروذي: لما حلف أبو عبد الله ألا يحدث التفت إلى عبد الله ابنه فقال: وإن كان هذا يحب من الحديث ما يحب.

وقد وقع لعبد الله عن أبيه مسائل جياد كثيرة، يغرب منها بأشياء كثيرة في الأحكام، فأما العلل: فقد جود عنه وجاء بما لم يجيء به غيره ولم يكن أحد في الدنيا أروى عن أبيه منه[4]. وقد شهد له أبوه بأن له حظًا وافرًا من علم الحديث فكان يقول: «ابني عبد الله محظوظ من علم الحديث أو من حفظ الحديث»[5].

---

(١) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، جـ١، ص ١٨٤، مخطوط بدار الكتب.
(٢) طبقات الحنابلة، جـ١، ص ١٧٣.
(٣) شذرات الذهب لابن العماد، جـ٢، ص ٢٠٣، مكتبة القدسي.
(٤) راجع طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ١٨٢، مطبعة السنة المحمدية.
(٥) المناقب لابن الجوزي، ص ٣٠٦، الطبعة الأولى.

وقد روى المسند وتممه وزاد فيه وتوفي عبد الله سنة تسعين ومائتين في جمادى الأولى، وقيل الآخرة وله سبع وسبعون سنة[١].

٣- حنبل بن إسحاق:

هو ابن عم الإمام أحمد سمع الحديث من أكابر المحدثين وسمع المسند كاملاً قال حنبل بن إسحاق جمعنا عمي أنا وصالح وعبد الله وقرأ علينا المسند، وما سمعه منه تامًا غيرنا، وقال لنا إن هذا الكتاب جمعته وانتقيته من سبعمائة وخمسين ألفًا فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله ﷺ فارجعوا إليه فإن وجدتموه وإلا فليس بحجة.

كان ثقة ثبتًا، وقد سئل عنه الدارقطني فقال: كان صدوقًا وقال أبو بكر الخلال، وقد جاء حنبل عن أحمد بن حنبل بمسائل أجاد فيها الرواية وأغرب بشيء يسير. وإذا نظرت في مسائله شبهتها في حسنها وإثباتها وجودتها بمسائل الأثرم[٢].

قال حنبل وحججت سنة إحدى وعشرين فرأيت في البيت الحرام كسوة البيت الديباج وهي تخيط في صحن المسجد وقد كتبت في الدارات ﴿ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير﴾، فلما قدمت سألني أبو عبد الله - يعني أحمد بن حنبل عن بعض الأخبار فأخبرته بذلك فقال أبو عبد الله: قاتل الله ابن أبي دؤاد عمد إلى كتاب الله فغيره، يعني أزال ﴿السميع البصير﴾[٣].

وروى حنبل أن فقهاء بغداد اجتمعوا في ولاية الواثق مع الإمام أحمد وشاوروه في ترك الرضا بإمرته وسلطانه. فقال لهم: عليكم بالنكرة في قلوبكم ولا تخلعوا يدًا من طاعة ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين. وذكر الحديث عن النبي ﷺ: «إن ضربك فاصبر» فأمر بالصبر[٤]. وتوفي في جمادى الأولى سنة ثلاث وسبعين ومائتين.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ١، ص ٤٩.

(٢) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، جـ١، ص ١٩٤، مخطوط بدار الكتب.

(٣) المرجع السابق، جـ١، ص ١٩٥.

(٤) طبقات الحنابلة لأبي يعلى، جـ١، ص ١٤٤، طبعة السنة المحمدية.

٤- **إبراهيم بن إسحاق الحربي:**

قال عنه الخطيب: كان إمامًا في العلم، رأسًا في الزهد عارفًا بالفقه، بصيرًا في الأحكام، حافظًا للحديث، مجيبًا للمسألة، قيمًا بالأدب، صنف غريب الحديث وكتبًا كثيرة(١).

وقد لازم أحمد زهاء عشرين سنة أخذ عنه حديثه وفقهه ولذلك قال لأصحابه: كل شيء أقول لكم هذا قول أصحاب الحديث فهو قول أحمد بن حنبل، هو ألقى في قلوبنا مذ كنا غلمانًا اتباع حديث رسول الله ﷺ، وأقاويل الصحابة والاقتداء بالتابعين(٢).

كان الحربي شغوفًا بالعلم إلى حد بعيد، حريصًا على تعلمه وتعليمه ولم يكن محدثًا فحسب، بل كان عالمًا باللغة مولعًا بحفظها وجمعها، والتصنيف فيها. فحرص على الأخذ من ثعلب وحضور مجالسه ولقد قال ثعلب في ذلك: ما فقدت إبراهيم الحربي من مجلس لغة أو نحو خمسين سنة(٣).

ولم يكن الحربي تلميذًا لأستاذه أحمد في الفقه والحديث فقط بل أخذ عنه الزهد والورع وعفة النفس، فكان في تصرفاته وأجواله تطبيقًا واضحًا لما عليه أحمد. وقد حفلت سيرته بكثير من الفضائل الدالة على مقدار تصوفه وزهادته. وحسبنا في الدلالة على ما كان عليه من صلاح وتقوى وقدرة على احتمال الشدائد في نفسه وعيشه واستقلاله حتى عن أخص الناس به وآثرهم عنده ما حدث به عن نفسه فقال: «ما شكوت إلى أمي، ولا إلى أختي ولا إلى امرأتي ولا إلى بناتي قط حمى وجدتها، الرجل هو الذي يدخل غمه على نفسه، ولا يغم عياله، وكان بي شقيقة - صداع في الرأس - خمسًا وأربعين سنة ما أخبرت به أحدًا قط. وأفنيت عمري برغيفين إن جاءتني بهما أمي أو أختي أكلت وإلا بقيت جائعًا عطشانًا إلى الليلة الثانية. والآن آكل نصف رغيف وربع ثمرة(٤).

(١) فوات الوفيات لمحمد بن شاكر، جـ١، ص ٥.
(٢) المنهج الأحمد، جـ١، ص ٢٢٩، مخطوط بدار الكتب.
(٣) المرجع السابق، جـ١، ص ٢٢٧.
(٤) المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، جـ١، ص ٢٢٧، مخطوط بدار الكتب.

ولم يكن زهده هذا عن خصاصة أو عوز، ولكن عن تقدير لتفاهة الدنيا وما فيها، فقد هيئت له فرص الغنى فلم تغره ولم تخدعه. وكان له من أستاذه أحمد في ذلك المثل الرائع والقدوة الطيبة «فقد روى أن الخليفة المعتصد أرسل إليه بعشرة آلاف درهم فردها، فعاد إليه الرسول،فسأله أن يفرقها في جيرانه فقال له:عافاك الله هذا مال لم نشغل أنفسنا بجمعه فلا نَشغل بتفريقه، قل لأمير المؤمنين إن تركتنا وإلا تحولنا عنك»[1] كان الحربي من نقلة فقه أحمد وحديثه إلى الأجيال وقد ولد سنة ثمان وتسعين ومائة وتوفي سنة خمس وثمانين ومائتين.

٥- أحمد بن محمد بن هانيء أبو بكر الأثرم:

كان من أصحاب الإمام أحمد الذين التقوا به وتلقوا عنه. ولقد روى أنه نقل عن إمامنا مسائل كثيرة صنفها ورتبها أبوابًا وروى عن الإمام أحمد جواز المسح على العمامة. وإغناء ذلك عن المسح على الرأس. قال: سمعت أبا عبد الله سئل عن المسح على العمامة قيل له تذهب إليه؟ قال: نعم. قال أبو عبد الله: من خمسة وجوه عن النبي ﷺ. وقد سألت أبا عبد الله عن رجل نسي المضمضة والاستنشاق في وضوئه قال: يعيد الصلاة. قلت لأبي عبد الله: يعيدهما أم يعيد الوضوء كله؟ قال: لا، بل يعيدهما ولا يعيد الوضوء. قلت لأبي عبد الله فنسى المضمضة وحدها، قال: الاستنشاق عندي آكد[2].

ومن قبل ذلك كان يشتغل بالفقه والتخريج والاختلاف فلما التقى بالإمام أحمد وأعجب بطريقته اقتصر على علوم الأثر، حدث عن نفسه فقال: «كنت أحفظ الفقه والاختلاف فلما صحبت أحمد بن حنبل تركت كل ذلك»[3].

ولقد لزم أحمد وأخذ عنه علمه وخلقه. فكان زاهدًا ورعًا صالحًا، وكان لشدة حبه لإمامه يحث أصحاب أحمد على التمسك بما كان عليه من الورع والزهد ويقول لهم: أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - ستر من الله على أصحابه،

---

(١) المرجع السابق، جـ١، ص ٢٢٨.

(٢) المنهج الأحمد، جـ١، ص ١٧٣، مخطوط بدار الكتب.

(٣) المرجع السابق، جـ١، ص ١٧٤.

فينبغي لأصحاب أحمد أن يتقوا الله، ولا يعصوه مخافة أن يعيروا بأحمد[1].

وقد توفي الأثرم كما جاء في المنهج الأحمد للعليمي بعد الستين، وقال ابن حجر توفي سنة ٢٦١ وقال ابن أبي يعلى إنه لم يقع له تاريخ وفاته. وقد ادعى ابن قانع فيما نقل عنه الذهبي أنه توفي سنة ٢٧٣هـ ورجحه.

٦- أحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروذي:

كانت أمه مروذية، وأبوه خوارزميًا، وهو المقدم من أصحاب أحمد لورعه وفضله. فكان أثيرًا عنده يأنس به وينبسط إليه. وهو الذي تولى غسله بعد موته، وروى عنه أحاديث ومسائل كثيرة، وهو الذي روى كتاب الورع عن الإمام أحمد - رضي الله عنهما - ولقد نقل الخطيب البغدادي تكذيب رواية كتاب الورع عن غيره، وطعن فيه بعض الناس فقال عبد الوهاب الوراق رادًا طعنهم: «أبو بكر ثقة صدوق، لا يشك في هذا، وإنما يحملهم على هذا الحسد»[2].

وهكذا كان المروذي عند أحمد، كان يثق به في كل شيء، في نقله وأمانته وزهده. ولقد قال له الإمام أحمد كما روى الخلال: «كل ما قلت فهو على لسانه وأنا قلته»[3].

توفي سنة خمس وسبعين ومائتين.

٧- أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال:

تناولنا فيما سبق الكلام عن أصحاب الإمام أحمد الذين عاصروه وأخذوا عنه، واستوعبت حافظتهم مروياته ومسائله التي تكون منها فقهه، فقد شارك كل منهم على قدر صحبته واستعداده في إمداد هذا المذهب السلفي العظيم، ولم نذكرهم على أنهم وحدهم الذين نقلوا هذا الفقه، بل ذكرناهم لأن بعضهم كان من أخص أصحابه، وبعضهم كان من أرواهم عنه، وبعضهم كان ممن عني بكتابة فقهه، وبعضهم كان من أحفظ الناس لمسائله، حتى قبل لقائه، فحق علينا أن ننقل

---

(١) المرجع السابق، جـ١، ص ١٧٤.

(٢) تاريخ بغداد، جـ٤، ص ٤٢٤.

(٣) المناقب لابن الجوزي، ص ٥٠٦، الطبعة الأولى.

اشتركوا في نقل فقهه[1].

حتى إذا جاء أبو بكر الخلال ذلك الفقيه الجليل فقطع الفيافي والقفار واستطاع أن يجمع هذا المذهب. فكان بحق جديرًا بأن يطلق عليه الجامع لفقه الإمام أحمد. جمعه من أصحابه وكتبه عاليًا ونازلاً. أي أنه كتبه ممن سمع من الإمام وممن سمع ممن سمع من الإمام، وصنفها كتبًا. وبذلك قيض الله لهذا المذهب من يحفظه للأجيال المتعاقبة جيلاً بعد جيل منارًا هاديًا مذهبًا سلفيًا عظيمًا. وقد قال ابن القيم في ذلك «كان أحمد شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يحب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه ويشتد ذلك عليه جدًا، فعلم الله حسن نيته وقصده فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرًا، ومن الله سبحانه علينا بأكثرها فلم يفتنا منها إلا القليل، وجمع الخلال نصوصه في الجامع الكبير. فبلغ نحو عشرين سفرًا، أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله، وحدث بها قرنًا بعد قرن، فصارت إمامًا وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم»[2].

الخلال وتدوين المذهب:

صرف الخلال عنايته إلى جمع علوم أحمد بن حنبل، وسافر لأجلها في جميع الأصقاع والبقاع والتقى بالعلية من أصحاب أحمد فصحب أبا بكر المروذي إلى أن توفي، ولعله هو الذي شجعه على رواية فقه أحمد وسمع من جماعة من أصحاب إمامنا منهم صالح وعبد الله وحنبل والقاضي والبرقوقي وحرب الكرماني وأبو زرعة الدمشقي وإسماعيل بن إسحاق الثقفي ويوسف بن موسى القطان، ومحمد بن بشر وقد وصف العليمي من أخذ عنهم الخلال ممن لم يحصهم، فقال: يكثر تعدادهم ويشق إحصاء أسمائهم، سمع منهم مسائل أحمد، ورحل إلى أقصى البلاد، في جمع مسائل أحمد وسماعها ممن سمعها من أحمد وممن سمعها ممن سمعها من أحمد فنال منها وسبق إلى ما لم يسبقه أحدٌ إليه ولم يلحـ

(١) راجع ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٨١، طبعة دار الفكر العربي.
(٢) أعلام الموقعين، جـ١، ص ٢٣.

بعده لاحق[1].

ولقد اشتهر بين الفقهاء بأن الخلال هو الجامع لأشتات المسائل الفقهية المروية عن الإمام أحمد، وكانت حلقته بجامع المهدى[2] ببغداد ومنها انتشر مذهب الإمام أحمد في سائر البلدان نشره تلاميذه الذين درسوا عليه المذهب كتبًا مدونة بعد أن كانت روايات منشورة ورسائل متفرقة في الأقاليم وفي صدور الرجال. ونحن لا نشك في ذلك، لأنه أمين في نقله صادق في روايته فلو كان مطعونًا في روايته لوصل إلينا ذلك.

نعم كان بعض معاصريه ينفس عليه منزلته وعلو قدره وسبقه في مجال التأليف والتصنيف في المذهب، فهذا أبو بكر الشيرجي يقول: «الخلال قد صنف كتبه، ويريد أن نقعد بين يديه ونسمعها منه[3]،هذا بعيد» وهذا لا يطعن في أمانته وصدقه فيما نقل إلينا من الفقه الحنبلي لأنه كان حريصًا على نقله عن طريق السماع وكان شيوخ المذهب يشهدون له بالفضل والتقدم في تصنيف المذهب، قال أبو بكر بن محمد بن الحسين : « كلنا تبع للخلال، لأنه لم يسبقه إلى جمعه وعلمه أحد ، وقال أيضًا من يقدر على ما يقدر عليه الخلال من الرواية»[4].

وجمع الخلال نصوصه في الجامع الكبير فبلغت نحو عشرين سفرًا كما قال ابن القيم ولكن ذكر ابن الجوزي فقال: «صنفها كتبًا منها كتاب الجامع في نحو مائتي جزء»[5] وقد يبدو أن هناك تعارضًا بين الروايتين والحقيقة غير ذلك لأن السفر يطلق على المجلد الضخم والجزء يطلق عند المتقدمين على الكراسة أو ما يقاربها وهي لا تزيد عن خمسين ورقة، وقد ذكر الخلال ذلك فقال: الميموني عنده عن أبي عبد الله مسائل كثيرة في ستة عشر جزءًا وجزءين كبيرين من عنده بخط

(١) المنهج الأحمد، جـ١، ص ٣٩٢، مخطوط بدار الكتب.
(٢) المناقب لابن الجوزي، ص ٥١٢، الطبعة الأولى.
(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، جـ٥، ص ١١٣ .
(٤) المرجع السابق، جـ٥، ص ١١٣ .
(٥) مناقب الإمام أحمد، ص ٥١٢.

جليل مائة ورقة». فإذا كان الجزءان نحو المائة ورقة فيكون المائتين نحو عشرة آلاف ورقة وهي تعادل عشرين سفراً[1]

وبهذا يكون الخلال قد أفاد المذهب الحنبلي إفادة كبيرة فهو الذي نقله ودو وجمع أشتاته وقربه لمن أتى بعده من الطبقات الأخرى وقد توفي سنة إحدى عشر وثلاثمائة في شهر ربيع الآخر وقيل الأول .

---

١) راجع المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران، ص ٤٧، وابن حنبل للشيخ أبي زهرة، ص ١٨٥ .

الفقه الحنبلي بعد الخلال

ذكر المؤرخون أن الخلال أول فقيه جامع لعلوم الإمام أحمد، وأنه لم يسبقه سابق في جمع مسائل هذا المذهب الأثري الكبير، وهو الذي مهد الطريق لمن أتى بعده من المشتغلين بجمع المذهب. ولنذكر فقيهين كان لهما الفضل في تلخيص ما جمعه الخلال والزيادة عليه في النادر القليل، وهما عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقي، وعبد العزيز بن جعفر المعروف بغلام الخلال.

١- عمر بن الحسين الخرقي:

كان عالمًا بارعًا في مذهب أبي عبد الله، وكان ذا دين وأخا ورع رحمه الله، قرأ العلم على من قرأ على أبي بكر المروذي، وحرب الكرماني، وصالح، وعبد الله ابني إمامنا أحمد، له المصنفات الكثيرة، وتخريجات على المذهب لم ينتشر منها إلا المختصر في الفقه، ذلك أنه حينما خرج من مدينة السلام أودع كتبه في دار سليمان فاحترقت الدار التي كانت فيها وعدمت مصنفاته ولم تكن انتشرت[١].

ومن هذا نرى أن الخرقي قد تلقى علم الخلال الذي أخذه عن صالح وعبد الله والمروذي وأودعه كتابه الجامع لعلوم أحمد. وأنه أكثر التأليف والتصنيف إلا أنه لما خرج من مدينة السلام إلى بغداد عندما طغى القرامطة في عصره وأفسدوا في الأرض ووصل إفسادهم إلى الحرمين الشريفين فأزالوا الحجر الأسود من مكانه عند ذلك أودعها دار ابن سليمان فاحترقت ولم يصلنا منها إلا هذا المختصر، ولذلك جاء فيه في باب ذكر الحج، ودخول مكة: إذا دخل المسجد الحرام فالاستحباب أن يدخل من باب بني شيبة، فإذا رأى البيت رفع يديه وكبر الله تعالى ثم أتى الحجر الأسود إن كان. فقد صنف هذا الكتاب والحجر الأسود إذ ذاك بأيدي القرامطة ولم يرجع إلى مكانه إلا بعد وفاة الخرقي سنة تسع وثلاثين وثلثمائة[٢].

ومختصر الخرقي أهم كتاب في فقه الإمام أحمد، وأشهر مؤلف في مذهبه

---

(١) المنهج الأحمد للعليمي، جـ١، ص ٤٤٣، مخطوط بدار الكتب.
(٢) المرجع السابق، جـ١، ص ٤٤٥.

ولذلك تضافرت جهود العلماء في شرحه والتعليق عليه منهم القاضي أبو يعلى وتلميذه أبو علي البنا، وكان مما عني به أبو يعلى صاحب الطبقات الموازنة بين ما فيه من نقل الخرقي. ونقل عبد العزيز غلام الخلال وقال في ذلك: «قرأت بخط أبي بكر عبد العزيز خالفني الخرقي في مختصره في ستين مسألة، ولم يسمعها فتتبعت أنا اختلافهما فوجدته في ثمان وتسعين مسألة»[1].

وقد تجاوزت شروح المختصر أكثر من ثلاثمائة شرح كان من أعظمها وأوسعها شرح المغني لموفق الدين المقدسي، فقد بلغ ثلاثة عشر مجلدًا ضخمًا، وهو موسوعة فقهية شاملة لاختلاف الفقهاء في الفقه الحنبلي وبقية الأئمة وبعض المذاهب التي لم يكن لها أتباع كمذاهب التابعين ومن أتى بعدهم كالأوزاعي، والليث ابن سعد، وله فيه اختيارات وترجيحات يسوقها، مشيرًا إلى قوة الدليل وضعفه. وقد قال فيه ابن مفلح الحنبلي وفي مؤلفه: «اشتغل الموفق بتأليف المغني أحد كتب الإسلام، فبلغ الأمل في إنهائه، وهو كتاب بليغ في المذهب، تعب فيه، وأجاد، وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة».

وقال فيه عز الدين بن عبد السلام الشافعي: «ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلى لابن حزم، وكتاب المغني للشيخ موفق الدين في جودتهما وتحقيق ما فيهما»[2].

وأكد ذلك محمد رشيد رضا صاحب المنار بقوله: «كنت رأيت كلمة سلطان العلماء في عصره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى في تفضيل كتابي المحلى لابن حزم والمغني للشيخ الموفق على غيرهما من كتب الفقه الإسلامي قبل أن أراهما، فدعتني الرغبة في تعرف قيمة هذه الشهادة إلى الاختلاف إلى خزانة الكتب الكبرى (المكتبة المصرية) مرارًا للنظر في الكتابين وقرأت عدة مسائل من كل منهما رأيتها كافية في معرفة قيمة الشهادة وصحة الحكم»[3].

(١) المرجع السابق، جـ١، ص ٤٤٤، وانظر طبقات ابن أبي يعلى، جـ٢، ص ٣٢٣.
(٢) راجع ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٨٧، دار الفكر العربي.
(٣) المغني لموفق الدين المقدسي، جـ١، ص ١٠.

وإن القارئ في كتاب المغني ليحس أنه أمام سفر جامع في الفقه الإسلامي ـع بين الأقوال الكثيرة والروايات المختلفة بأدلتها مع الموازنة والترجيح بينها في ـارة بليغة ومعنى دقيق وفكر مترابط وفوق ذلك فهو ذاخر بأقوال النبي ﷺ ـاوى الصحابة والتابعين.

- عبد العزيز بن جعفر غلام الخلال:

كان أشد تلاميذ الخلال اتباعًا له، ونقلاً عنه وعن غيره ممن أخذوا عن صحاب أحمد، وقد وصفه ابن أبي يعلى في طبقاته فقال: «إنه كان حاد الفهم، موثوقًا به في العلم، متسع الرواية مشهورًا بالدراية، موصوفًا بالأمانة، مذكورًا بالعبادة، وله المصنفات في العلوم المختلفة».

وكان حرًا في التفكير دقيق الفهم والنظر لذا فقد خالف أستاذه الخلال في كثير من الروايات والأقوال وقد رجح القاضي أبو يعلى كثيرًا من رواياته على روايات شيخه، ومنها على سبيل المثال ما يأتي:

(أ) الصلاة في الثوب المغصوب فيها روايتان : إحداهما أن الصلاة صحيحة واختارها الخلال، وروى أنها باطلة واختارها عبد العزيز وقد رجح القاضي أبو يعلى ما اختاره عبد العزيز وقال إنه الرواية الصحيحة.

(ب) ضم الذهب والفضة لتكميل النصاب وفرض الزكاة إذا كان كل واحد منهما لا يبلغ مقدار النصاب، بأن كان ما عنده من ذهب أقل من عشرين مثقالاً ،ما عنده من فضة أقل من مائتي درهم، فإن في المسألة قولين رويا عن أحمد: أحدهما أنه لا يضم، والثاني أنه يضم لإكمال النصاب، وقد اختار الخلال الضم، واختار عبد العزيز عدم الضم وقد رجح القاضي أبو يعلى اختيار الخلال، وذكر أنه اختاره والده، واختاره الخرقي.

(جـ) دخول خيار العيب في الصرف، فقد روى أنه إذا وجد أحد العاقدين في بدله بعد التفرق عيبًا، يكون له الرد، وأخذ بدل آخر، واختار ذلك الخلال والخرقي. وروى أنه ليس له الرد وأخذ بدل إذا لم يخرجه العيب عن جنسه واختار

تلك الرواية عبد العزيز، وقد رجح القاضي ابن أبي يعلى اختيار الخلال والخرقي[1].

فهو لم يكن مقلداً لشيخه وإنما كانت له اختيارات وقدرة على التخريج ولم يكن ذلك في المذهب بل قارن بين المذهب الحنبلي والشافعي وله في ذلك كتاب خلاف الشافعي وكانت وفاته سنة ثلاث وستين وثلاثمائة من الهجرة .

---

(١) راجع المنهج الأحمد، جـ١، ص ٤٠٥، مخطوط بدار الكتب.

كثرة الرويات والأقوال

تمهيد:

كان الإمام أحمد يفتي بالرأي أحيانًا فإذا ظهر له أثر في تلك المسألة رجع عن رأيه الأول مؤثرًا الأخذ بالحديث، وقد يخفى ذلك فينقل عنه الرواة القولين، والحقيقة أن الإمام له رأي واحد في المسألة.

وإذا اختلف الصحابة على رأيين أو أكثر ولم يجد الإمام أحمد ما يرجح به أحد تلك الآراء فإنه يروي المسألة بما فيها. يقول ابن القيم: «إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول»(١).

«فإذا رويت المسألة عنه، رويت وفيها الرأيان أو الأكثر: من غير ترجيح رأي على رأي، لأنه أمسك عن الترجيح فكان له القولان عنه، منسوبان إليه»(٢).

وكذلك فإن أصحاب الإمام أحمد كانوا يأخذون آراءه الفقهية من رواياته وأقواله وأفعاله وقد يستنبط أحدهم رأيًا يخالف ما يفهمه من قول الإمام أو فعله ويستنبط آخر رأيًا يخالف ذلك، لأنه علم أن الإمام قد رجع عن استنباطه الأول لما أحاط بتلك الواقعة من ملابسات جعلت الإمام يعدل عن رأيه الأول إلى رأي آخر فينقل الرواة ذلك وهم يظنون أن بينهما تضاربًا والحقيقة غير ذلك لأن لكل واقعة ملابساتها الخاصة وظروفها المحيطة بها.

لهذا وغيره اختلفت الروايات والأقوال المنسوبة إلى الإمام أحمد واختلفت وجهات النظر فيها بين رجال المذهب الذين جمعوه وخرجوا عليه وضبطوا قواعده ووضعوا أصوله وقد سبق أن بينا أن الخلال كان يرى رأيًا ويرى تلميذه عبد العزيز ما يخالفه ثم يرجح القاضي أبو يعلى رأي التلميذ.

ولذلك كان لابد لنا من دراسة طرق النقل والترجيح بين الروايات والأقوال المختلفة المنسوبة إلى الإمام ثم بعد ذلك نتكلم عن الفقه الحنبلي بوجه عام ليكون

---

(١) أعلام الموقعين، جـ ١، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، جـ ١، ص ٣٥.

ذلك مدخلاً لدراسة أصول المذهب.

وسنخصص المبحث **الأول لدراسة طرق الترجيح** بين الروايات والأقوال، المبحث الثاني لإلقاء نظرة فاحصة **على الفقه الحنبلي** بوجه عام.

وإذا كانت الروايات والأقوال قد اختلفت في أحكام المسائل المنقولة عن الإمام أحمد، فإن محاولة فهمها وتفسيرها أشد اختلافًا، ذلك أن عبارات الإمام في أجوبته ليست صريحة في إثبات الحكم المراد من اللفظ، هل هو للحرمة أو للكراهة أو للوجوب أو الندب؟ فمثلاً قول الإمام (لا ينبغي) جاء في كثير من إجاباته، ففسرها البعض على أن المراد منها التحريم بينما فسرها الأكثرون على أن المراد منها الكراهة، وقال غير هؤلاء إنه لابد من الرجوع إلى القرآن لمعرفة المراد. قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في الرعايتين والحاوي الكبير وآداب المستفتي: «الأولى النظر إلى القرائن في الكل فإن دلت على وجوب أو ندب أو تحريم أو كراهة أو إباحة حمل قوله عليه سواء تقدمت أو تأخرت أو توسطت».

وقال في تصحيح الفروع وهو الصواب[1]: وإذا تعددت الروايات، فإن العلماء يوازنون بين هذه الروايات بقوة إسنادها فما كان أقوى سندًا كان أصح خبرًا، فيقبل، ويرد ما يعارضه، إذا لم يمكن الجمع بينهما، بأن تساوت الروايتان في قوة السند، ولا يعلم ترجيح لأحدهما على الأخرى كان في المسألة قولان. وكان النظر فيها كالنظر عند اختلاف أقوال أحمد، وثبوت هذا الاختلاف، بالسند الصحيح الذي ينتهي إليه[2].

وقالوا: إذا نقل عن الإمام في مسألة قولان، فإن أمكن الجمع بينهما ولو بحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد فهما مذهبه[3] وإن تعذر الجمع بينهما، فإن علم التاريخ فالثاني مذهبه، وقيل: والأول إن جهل رجوعه عنه، وقيل: أو علم فلا يُنْقَضُ الأول بالثاني وإن كان أرجح منه، ولا يترك الثاني بالأول وإن كان أرجح منه ظنًا، كمن صلى صلاتين إلى جهتين باجتهادين مختلفين في وقتين ولم يتبين له الخطأ جزمًا ولقول عمر في المشركة في جوابه ثانيًا: ذاك على ما قضينا

(١) المدخل لمذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٤٩، الطباعة المنيرية.

(٢) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ١٩١، طبعة دار الفكر العربي.

(٣) غاية المنتهى للشيخ مصطفى السيوطي الرحباني، جـ١، ص ٢٤.

وهذا على ما نقضي[1]. ومنهم من قال: لا تخرج الأولى عن كونها مذهبًا له إلا أن يصرح بالرجوع عنها، وقد ذكروا ذلك في مسألة التيمم إلى أن قال: وقد تدبرت كلا مهم فرأيته يقتضي أن يقال بكونهما مذهبًا له، وإن صرح بالرجوع قال أبو سفيان المستملي: سألت أحمد عن مسألة فأجابني فيها، فلما كان بعد مدة سألته عن تلك المسألة، بعينها فأجابني بجواب خلاف الجواب الأول فقلت له: أنت مثل أبي حنيفة الذي كان يقول في المسألة الأقاويل، فتغير وجهه، وقال يا موسى: ليس لنا مثل أبي حنيفة أبو حنيفة كان يقول بالرأي، وأنا أنظر في الحديث، فإذا رأيت ما هو أحسن أو أقوى أخذت به وتركت القول الأول وهذا صريح في ترك الأول[2]. وهو الراجح. وفي ذلك يقول صاحب تصحيح الفروع: «إنه هو الصحيح»[3].

هذا إذا علم التاريخ وتبين السابق واللاحق، أما إذا جهل التاريخ والفرض أن القولين رويا في واقعتين مختلفتين وأن بينهما تفاوتًا في الزمن ولم يقف رجال المذهب على سبق أحدهما على الآخر. فإن الجهل بتاريخ الواقعة والإفتاء جعل المحققين في المذهب لم يتفقوا على رأي واحد في تلك الحالة، فبعضهم يعتبر في المذهب قولين في المسألة لأنه إذا كان العلم بالسابق واللاحق والرجوع لا يمنع من اعتبار المسألة ذات قولين عند هؤلاء فمن الأولى أن يعتبروا القولين إذا جهل السابق واللاحق[4].

وقال البعض الآخر لا تعدد في الرأي، بل قول الإمام واحد، ويرجح بين القولين أو الأقوال بقوة الدليل. وقد جاء في مسودة الأصول: «وإن جهل التاريخ فمذهبه أقربهما من كتاب أو سنة أو إجماع أو أثر أوقواعد الإمام أو عوائده أو مقاصده أو أدلته»[5] فيكون مذهبًا له لقربه من قواعد المذهب ويرد ما عداه. لأن الأصل في المجتهد أن يكون له رأي واحد ينتهي إليه اجتهاده وإن لم يتعين له رأي

(١) مسودة الأصول لآل تيمية، ص ٥٢٧ وما بعدها، مطبعة المدني.
(٢) المرجع السابق، ص ٥٢٧.
(٣) تصحيح الفروع لعلاء الدين المرداوي، جـ١، ص ٣.
(٤) راجع مسودة الأصول لآل تيمية، ص ٥٢٧.
(٥) المرجع السابق، ص ٥٢٨، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٤٨.

واحد في المسألة لا يكون له اجتهاد فيها إذ الاجتهاد بذل الجهد لمعرفة الحكم، والحكم واحد فيجب أن يكون للإمام رأي واحد. فلا ينسب إليه القولان إذا كان لأحدهما مرجح فإن لم يكن قبلاً معًا وقدم أقربهما إلى قواعد المذهب.

هذا مجمل ما يقرره علماء المذهب الحنبلي عند اختلاف الروايات في المسألة الواحدة والأقوال المتشابهة، عرضناه بما يوضح كلامهم ويكشف عن مرادهم.

وننتقل بعد ذلك لمعرفة مسلك أتباع الإمام أحمد في فهم عبارته واستنباط الأحكام من أقواله وأفعاله.

طريقتهم في تخريج الأحكام:

ترددت عبارات على لسان الإمام أحمد عندما كان يسأل عن حكم أهو حلال أو حرام ؟ كقوله : أكرهه أو لا ينبغي أو لا يعجبني أو أستقبحه إلى غير ذلك من العبارات .

وقد اختلف الأصحاب في تفسير كلام الإمام ومحاولة معرفة مراميه ومراده من تلك العبارات. فبعضهم حمل قول الإمام: «لا ينبغي ونحوه» على التحريم واختاره ابن مفلح في فروعه واحتج بقول أحمد فيما سأله أبو طالب عن الرجل يصلي إلى القبر والحمام فقال: لا ينبغي. ومن ذلك قوله عند بيان حكم الجمع بين الأختين بملك يمين «أكرهه» أو عند الوضوء من آنية الذهب والفضة، فقد قال: «يكره» وحمل بعض الأصحاب ذلك في مواضع من كلامه على الكراهة فقد سئل عن الإمام يقصر في الأولى ويطول في الثانية فقال: «لاينبغي» قال القاضي أبو يعلى كره ذلك لمخالفته السنة. وجعلوا قوله للسائل يفعل كذا للوجوب، وقوله أحبه أو أستحسنه للندب. واختار هذا المسلك شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني الكبير وقدمه، وقال في الرعايتين والحاوي وآداب المستفتي: الأولى النظر إلى القرائن في الكل، فإن دلت على وجوب أو ندب أو تحريم أو كراهة أو إباحة حمل قوله عليه، سواء تقدمت أو تأخرت أو توسطت قال في تصحيح الفروع: وهو الصواب[1].

(١) راجع المدخل لمذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٤٨ وما بعدها.

والحقيقة أن عبارات الكراهة وغيرها كثيراً ما يراد بها في عبارات الإمام أحمد التحريم، وليس ذلك قاصراً على الإمام أحمد بل شاركه في ذلك الأئمة بوجه عام. يقول ابن القيم: «وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة .. وخفت مؤنته عليهم فحمله بعضهم على التنزيه وتجاوز به الآخرون إلى كراهة ترك الأولى، هذا كثير جدًا في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة.

وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه، ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان. وقال أبو القاسم الخرقي فيما نقله عن أبي عبد الله: يكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة ومذهبه أنه لا يجوز. وقال في رواية أبي داود: ويستحب أن لا يدخل الحمام إلا بمئزر له، وهذا استحباب وجوب، وقال في رواية إسحاق بن منصور: إذا كان أكثر مال الرجل حرامًا فلا يعجبني أن يؤكل ماله وهذا على سبيل التحريم.

وقال في رواية ابنه عبد الله: لا يعجبني أكل ما ذبح للزهرة ولا الكواكب ولا الكنيسة، وكل شيء ذبح لغير الله.

قال الله عز وجل : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾(1).

فتأمل كيف قال: «لايعجبني» فيما نص الله سبحانه على تحريمه، احتج هو أيضًا بتحريم الله له في كتابه. وقال في رواية الأثرم: كره لحوم الجلالة: وألبانها، وقد صرح بالتحريم في رواية حنبل وغيره، وسئل عن الخمر يتخذ خلاً فقال: لا يعجبني وهذا على التحريم عنده، وهذا في أجوبته أكثر من أن يستقصى(2).

ومراده بذلك ما وقع في كلام الأئمة من أن هذا مكروه لا بالنظر إلى ما اصطلحوا عليه من بعدهم من التقسيمات التي يذكرونها في كتب الأصول

(1) سورة المائدة ، من الآية ٣.

(2) أعلام الموقعين ، ص ٣٩ وما بعدها .

والفروع فإن هذا اصطلاح حادث لا ينزَّل عليه كلام الأئمة[1] وكذلك لا يجوز تنزيل كلام الله ورسوله على الاصطلاحات الحادثة وإنما تنزَّل على مقتضى ما كان يفهمه الصحابة من المعنى اللغوي لا غير وعلى الحقيقة الشرعية[2].

وإن دراسة الفقه الحنبلي في مجموعه لتعين الباحث على معرفة مراد الإمام من عباراته فيفسرها تفسيراً مطابقًا لما أراده من وجوب أو ندب أو تحريم أو كراهة أو إباحة.

ولقد كان من طرق معرفة رأي الإمام في مسألة من المسائل ما أجاب عنه بكتاب أو سنة أو إجماع أو قول بعض الصحابة، لأن قول أحدهم عنده حجة وما رواه من سنة أو أثر وصححه أو حسنه أو رضي بسنده أو دوّنه في كتبه ولم يردّه ولم يفت بخلافه فهو مذهبه. ولاشك في ذلك لأنه إمام أهل السنة، ويستحيل عليه أن يختار رأيًا يخالف الحديث الذي صح في نظره ولم يثبت له معارض أقوى منه.

وفتوى الصحابي عنده حجة يأخذ بها، ويرى وجوب ذلك وإجابته بها دليل على أنه لا يعارضها كتاب ولا سنة فيجب الأخذ بها وإن كان ثمة ما يخالفها.

وإذا أجاب بقول أحد الأئمة المجتهدين فهل يعتبر ذلك مذهبًا له أو لا؟ قيل: يعتبر ذلك رأيه لأنه قد رجح في نظره فأفتى به وإنما لم ينسبه لنفسه لأن غيره قد سبق به ويقوي هذا الرأي أن الإمام أحمد ينهى عن تقليد الرجال، وقد قال المرداوي في تصحيح الفروع: وهو أقرب إلى الصواب ويعضده ما عليه الإمام أحمد من القول بعدم اتباع الرجال[3].

وهناك قول آخر: لا يرى ذلك مذهبًا له لأنه ما ذكره إلا لأنه لم ينته في المسألة إلى رأي، فهو رأي لمن سبقه من الأئمة فلا ينسب إليه، والأول هو الراجح لأنه كان ينهي عن التقليد.

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٤٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٥١.
(٣) المرجع السابق، ص ٥١.

وأما أفعاله فإنها تدل على مذهبه إذا تعينت للاستدلال ولم تقبل الاحتمال. فمثلاً إذا صام يوم الإثنين فذلك دليل على أنه غير محرم، وإذا فعل فعلاً معينًا كإجارته داره، فهو دليل على أن ذلك مباح وهكذا تتخذ أفعاله دليل الإباحة، ولا يمكن أن تكون دليل الوجوب، فقد كان تورعه يمنعه أن يلتزم أموراً يرى من الورع ألا يلتزمها، فقد امتنع عن الولاية ولم يحرمها، ولم يأكل من مال السلطان ولم يحرمه، وهكذا تتخذ أفعاله دليلاً على رأيه في الحكم الذي لا يقبل العقل احتمال سواه[1].

وترجيح الأصحاب بين الروايات المختلفة إنما يكون لقوة الدليل من الجانبين، وكل واحد ممن قال بتلك المقالة إمام يقتدى به فيجوز تقليده والعمل بقوله، ويكون ذلك في الغالب مذهبًا لإمامه لأن الخلاف إن كان للإمام فواضح، وإن كان بين الأصحاب فهو مقيس على قواعده وأصوله ونصوصه[2].

وبهذا يتضح مقدار الجهد المضني الذي بذله الأصحاب في نقل الفقه الحنبلي وفي فهم أقوال إمام المذهب ورواياته المختلفة وما جاء في فتاويه وما كانت تفسر به أفعاله.

ولكي نقف على خواص ذلك المذهب ومنهاجه وطريقة تفكيره ونتائجه فإن ذلك يقتضينا قبل الكلام عن أصول المذهب أن نشير إلى ذلك إشارة لطيفة.

---

(١) راجع ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة،ص ١٩٦.
(٢) غاية المنتهى للرحباني، جـ١، ص ٢٤.

المبحث الثاني: الفقه الحنبلي بوجه عام

كان الإمام أحمد في فقـهه متبعًا غير مبتدع، وكان لاتبـاعه لا يجيب في فتيا إلا بحـديث أو أثـر إذ أن علمـه بأحـاديث الرسـول وآثار السلف كـان واسـعًا مـسـتفيـضًا، وثروته من علم الرواية لا حـد لها فكان إذا سـئل أفـتى بما عنده من حـديث أو أثر، ولـم ينفـرد باجتـهـاد إلا في القليل النادر حـتى أنه كان كـثـيرًا مـا يستأنس برأي إمام سابق حرصًا منه على الاتبـاع وخوفًا من الإغراب في استعمال الرأي.

ولقد عبر عن ذلك ابن القيم فقال: «ومـن تأمل فتاويه وفتاوى الصحابة رأي مطابقة كل منهما على الأخرى ورأى الجمـيع كأنها تخرج من مشكاة واحدة حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان».

وكان لشدة اتباعه لا يفتي إلا فيمـا يقع من المسائل فلا يفعل فعل أبي حنيفة من الإفراط في تقدير المسائل استعدادًا للبلاء قبل نزوله بل كان يقتدي بالسلف فلا يفتي إلا فيما يقع لأن الإفتـاء بالرأي لا يصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة ما دامت المسألة لم تقع.

ولهذا فإن الفقـه الحنبلي في حقيقته أثر أو كالأثـر أو بالأحرى فقه ابن حنبل لا يفترض الوقائع ليقدم لهـا الحلول، وتلك هي نزعته، إلا أنه من الأهمية أن نقرر أن الفقه التقديري الذي لم يغال فيه بفرض مـسائل غير متوقعة له مزاياه وآثاره في تنمية الفقه واتساعه. ولذلك فإن فقـهاء المذهب الحنبلي قد سلكوا فيما بعد مسلك غيرهم من الفقهاء، ولكن لم يتجاوزوا حـد الاعتدال، ولـم يكن فيما ذهبوا إليه في الفقه الفرضي إفراط أو غلو. ولقد قال ابن الـقيم في تقرير ذلك: إذا سأل المستفتي عن مسـألة لم تقع، فهل تستـحب إجابته أو تكره أو تخـير؟ فيه ثلاثة أقـوال: وقد حكى عن كثيـر من السلف أنه كان لا يتكلم فيمـا لم يقع، وكان بعض السلف إذا سأل الرجل عن مسـألة قال: هل كان ذلك؟ فإن قـال: نعم تكلف له الجواب، وإلا قال: دعنا في عافية.

وقال الإمام أحمد لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام.

والحق التفصيل فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها. وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم. ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك. ويعتبر بها وبنظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى[1].

ولم يكن الإمام أحمد يقدر المسائل الفقهية قبل وقوعها كما كان يفعل شيخ الفقهاء أبو حنيفة، لأن عنده ما يغنيه عن ذلك من الآثار الصحاح حتى كان قياسه في بعض الأمور شبيهًا بالأثر. ولذلك كان الفقه الحنبلي حيًا قويًا نضرًا فيه جلال السلف، وشدة تمسكه بالواقع وتلك هي أهم خصائص الفقه الحنبلي، وإن كنا نحب ألا نغمط الفقه الفرضي حقه فقد أكسب الفقه إحكامًا وضبطًا، وأمده بثروة هائلة من الحلول والفروع الكثيرة الهامة.

إذن كان الإمام أحمد يتعلق بالأثر ويفتي به ولا يخرج في فتواه عن مأثور السلف، بل كان دائمًا يستضيء بنورهم ويقتبس من هديهم. وقد اتهم الإمام أحمد لذلك بالجمود وسرى هذا الاتهام إلى فقهه فوصم بأنه لا يتسع لمطالب الناس، ولا يسعفهم بما يحتاجون إليه في العصر الحاضر لبعده عن دنيا الناس وملابسات الزمن. والواقع غير ذلك.

فالفقه الحنبلي في قسم العبادات غني بالنصوص والآثار وهي بالطبع لا تقبل التطور ولا يطرأ عليها زيادة أو نقص ولا مجال لاستعمال الأقيسة لأنها تعتمد على الوحي المتلو وغيره. فلا يتصور فيه الجمود فيها. فإذا تجاوزنا إلى المعاملات رأينا المذهب الحنبلي يتمسك في التحريم أشد الاستمساك بما كان عليه

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ ص ٢٨٢، بعة سنة ١٩٦٩م بتحقيق عبد الرحمن الوكيل

السلف. فلا يكون في باب التعامل حظر ولا تأثيم إلا بنص قاطع من كتاب أو سنة أو أثر. فإذا لم يثبت ذلك فالأمر على الإباحة أو هو في حكم العفو الذي لا إثم فيه. ونترك ابن القيم يقرر ذلك فيقول: «والأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة، حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، والفرق بينهما أن الله سبحانه وتعالى لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو، ورضي به وشرعه.

وأما العقود والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها، ولهذا نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين مخالفة هذين الأصلين وهو تحريم ما لم يحرمه، والتقرب بما لم يشرعه، وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً، ولا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه، وما سكت عنه فهو عفو»[1].

فكان لاستصحاب البراءة الأصلية واعتبار ما لا دليل عليه من كتاب أو سنة طلبًا أو منعًا في مرتبة العفو رفق بالناس، لأن الاستمساك بالنص والأثر، والتشديد فيهما كما كانا السبب في تصعيب الاستنباط الفقهي، كانا أيضًا سببًا في تصعيب التحريم، فكان باب المنع مضيقًا كما كان باب الإيجاب غير موسع، وفي ذلك تسهيل كبير على الناس[2] في باب التعامل. وسوف نحقق ذلك في الشروط المقترنة بالعقود في المبحث الخاص بذلك.

---

(١) إعلام الموقعين، جـ١، ص ٣٠٠.

(٢) راجع ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٢٠٣.

الفصل الثالث
أصـــول مذهبـــه

تمهيد:

جـدير بنا - ونحن نـتكلم عن الأصـــول التي بـنى عليـهـا الإمــام أحـمـد مذهبه أن نقـرر منـــذ البداية أن طريقتـه في الأصول الفقهيـــة كانت تمـــاثل إلى حـد بعيـد طـــريقـة الصحـــابة والـتابعين، حـتى لكأنهـما يخـرجان من مـشكاة واحدة.

كان هذا مسلكه في التوحيد والفتيا وفي جميع أموره وأحواله، وقد ذكر ابن القيم أن الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد فتاويه ترجع إلى خمسة.

أحدها: النصوص: فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولـم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائنًـا من كان. ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر فـي المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس[1] ولا إلى خلافه في التيمم للـجنب. لحديث عمار بن ياسر، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قـبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا خلافه في منع المفـرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصـحة أحاديث الفسخ، وكـذلك لم يلتفت إلى قول عـلي وعثمان، وطـلحة وأبي أيوب، وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال[2]، لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول الله ﷺ فاغتسلا، ولـم يلتفت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن علي، على أن عدة المتوفى عنها الحـامل أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيـعة الأسلمية. ولـم يلتفت إلى قـول معاذ ومعـاوية في توريث المسلم من الكافر لصحـة الحديث المانع

---

(١) هي إحدى فقيهات نساء الصحابة، وكـانت تقول: إن المطلقة : طلاقًا باتًا لا نفقة لها ولا سكنى. وبه يقـول الإمام أحـمـد وأصحـابه وإسـحاق بـن راهويه وداود بن علي وأصحـابه وسـائر أهل الحديث وللفـقهاء في المسألة ثلاثة أقـوال: وهي ثلاث روايات عن أحمد أحـدها وهذا الثاني أن لها النفـقة والسكنى وهو قـول عمر بن الخـطاب وابن مسعـود وفقهـاء الكوفة، والثـالث أن لها السكنى دون النفقة وهذا مـذهب أهل المدينة وبه يقول مالك والشافعي، وقد ذكـر ابن القيم عدة مطاعن وردت على هذا الحديث قديمًا وحديثًا، زاد المعاد، جـ٤، ص ١٥٨.

(٢) يقال: أكسل الرجل إذا جامع ولم ينزل، أو عزل.

من التوريث بينهما[1]. ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف[2]، لصحة الحديث بخلافه. ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك.

ولم يقدم على الحديث الصحيح عملاً، ولا رأيًا، ولا قياسًا، ولا قول صاحب، ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعًا، ويقدمونه على الحديث الصحيح. وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك الشافعي أيضًا نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع، ولفظه :

«ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعًا، وقال عبد الله بن الإمام أحمد : سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، ومن ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسى والأصم. ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا. أو لم يبلغني ذلك[3]. وهذا من ورعه. ولنترك تحقيق رأي الإمام أحمد في الإجماع من حيث انعقاده وعدمه، ومن حيث إنكاره وعدم إنكاره إلى مبحث الإجماع نفسه.

الأصل الثاني : ما أفتى به الصحابة، فإنه رضي الله عنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدوها إلى غيرها ، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول : لا أعلم شيئًا يدفع .

قال ابن القيم : « وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأيًا ولا قياسًا» [4].

والأصل الثالث من أصول المذهب : أنه إذا اختلف الصحابة تخير من

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ١ ، ص ٢٩، وانظر أيضًا المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص ٤١، وثلاثيات المسند، جـ ١ ، ص ٣٢.

(٢) يعني في قوله : « لا ربا إلا في النسيئة»، وقد رجع أخيراً بعد العلم .

(٣) أعلام الموقعين ، جـ ١، ص ٢٩ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٠ وما بعدها .

أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها، ولم يجزم بقول.

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في مسائله : قيل لأبي عبد الله : يكون الرجل في قومه فيسأل عن الشيء فيه اختلاف، قال : يفتي بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه»[1].

الأصل الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، ولا ما في رواته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه. بل الحديث الضعيف قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب. فإذا لم يجد في الباب أثرًا يدفعه، ولا قول صاحبي، ولا إجماع على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس.

وليس من الأئمة إلا هو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس[2].

فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه.

وقدم الشافعي خبر تحريم صيد وَجّ[3] مع ضعفه على القياس، وقدم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد.

وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمُنْقَطِع والبلاغات وقول الصحابي على القياس[4].

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ ١، ص ٣١ .

(٢) المرجع السابق، جـ١ ، ص ٣١.

(٣) بفتح الواو وتشديد الجيم - موضع بناحية الطائف، وقيل اسم جامع لحصونها، وقيل: اسم واحد منها.

(٤) إعلام الموقعين، جـ١، ص ٣١ وما بعدها.

وسأناقش ذلك عند الكلام في هذه الأصول تفصيلاً.

الأصل الخامس : القياس: وقد ذكر ابن القيم أنه إذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول صحابي ولا أثر مرسل أو ضعيف أخذ بالقياس. فاستعمله للضرورة، وقد نقل ابن القيم عن الخلال قال: سألت الشافعي عن القياس فقال : «إنما يصار إليه عند الضرورة»[1].

فهذه هي الأصول الخمسة التي ذكرها ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين. وبين أن مدار الفتوى عليها عند أحمد على أننا نلاحظ أن النص عنده أعم من أن يكون نص كتاب، أو سنة وهو في هذا يضاهي أستاذه الإمام الشافعي الذي سبقه في ذلك، فقد اعتبرهما شيئًا واحدًا. وهذا حق، فإن السنة كما هو معروف إما مبينة للكتاب أو مفصلة لمجمله ولذلك جعلها في مرتبته، ولهذا الموضوع فضل بيان عند الكلام على الكتاب المجيد.

وقد يقال في الأصل الرابع وهو الأخذ بالحديث المرسل والضعيف إنه يدخل في الاستدلال بالنصوص خاصة وإن ابن القيم ذكر أن الحديث الضعيف لا يراد به الباطل ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم، بل هو قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن.

ولعل الحكمة في هذا الترتيب أن الإمام أحمد وهو بصدد ترتيب الأدلة لا يقدم المرسل والضعيف على فتوى الصحابي، ثقة منه في أن الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله ﷺ ويقللونها خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي ﷺ مرارًا ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون قال رسول الله ﷺ وإذا كان هذا حالهم، فإن فتواهم - ولا شك - تعتمد على أصل صحيح ثبت عن رسول الله ﷺ الأمر الذي يرجح تقديمها على المرسل، والضعيف.

على أننا نلاحظ أن أصول المذهب تزيد على هذا العدد الذي ذكره ابن القيم، فقد جرى على ألسنة فقهاء المذهب ذكر الاستصحاب، والمصالح المرسلة.

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

وسد الذرائع بجانب أصول فقه الإمام أحمد. وقد ورد كلام في الإجماع عن الإمام الشافعي يشبه كلام الإمام أحمد فيه، فوجب علينا أن نحقق رأي الإمام أحمد في مسألة الإجماع. وسيكون كلامنا في هذا الفصل في المباحث الآتية :

الكتاب، السنة، الإجماع، فتاوى الصحابة، القياس، الاستصحاب، المصالح المرسلة، سد الذرائع.

ولنبدأ بأهم تلك الأصول وهو الكتاب إذ هو رأس الأمر وعموده وذروة سنامه على الإطلاق.

المبحث الأول: الكتاب

ما يشتمل عليه:

من المسلم به أنه لا جدال بين جميع الفرق الإسلامية على اختلاف طوائفهم أن القرآن هو أصل الشريعة وعمدتها الأول، ونور الأبصار والبصائر، وأنه قد اشتمل على القواعد الكلية، والأحكام العامة التي لا يعتريها تغيير ولا تبديل لأنها من العموم والشمول بحيث لا تختص بفريق دون فريق، ولا بوقت دون آخر. وإن الباحث فيه ليدرك أنه قد استوعب حاجة البشر من تصحيح العقائد وتشريع الأحكام إلى غير ذلك من المباحث التي ليس محلها هنا، فنحن بصدد الحديث عن الأحكام التي حاول العلماء استخراجها من عباراته وإشاراته. وظاهره ونصه، وتأويل متشابهه وتفصيل مجمله، وتبيين ما يحتاج منه إلى بيان.

ورائدهم الأول في ذلك هو رسول الله ﷺ إذ كان يبلغ ما أنزل عليه من كتاب ويبين تفسيره وتأويله. وما لم يرد فيه عنه بيان من تفسير أو تأويل مما يرجع إلى شرائع الأحكام، كان أصحابه وتابعوهم يجتهدون فيه، لا ريب في هذا ولا مجال فيه لشك أو جدال.

خطوات التفسير:

تفسير القرآن بوجه عام يغلب عليه أول الأمر التفسير بالمأثور، وربما كان رأس المفسرين عبد الله بن عباس، وتتابع التفسير بالمأثور، وقام به أناس موثوق بهم، وآخرون لم ينالوا الثقة كمقاتل بن سليمان، ومن على شاكلته من الذين امتلأت تفاسيرهم بالمرويات الضعيفة، وبالإسرائيليات وغيرها من الأخبار، ثم جاء ابن جرير الطبرى فألف تفسيره العظيم الذي جمع بين المأثور الصحيح وغيره، ثم تتابعت كتب التفسير الجامعة بين المأثور والرأي[1].

السنة تفسير للقرآن:

وإذا كان القرآن الكريم قد اشتمل في الأعم الأغلب على القضايا الكلية

---

(١) محاضرات في تاريخ الفقه للشيخ فرج السنهوري، ص ٧٥.

والأحكام العامة فهو محتاج إلى كثير من البيان، فإن الصلاة والزكاة والجهاد، وأشباه ذلك لم يأت به القرآن إلا مجملاً فتكفلت السنة ببيان ذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] فمهمة الرسول ﷺ هي البيان وقد قرر الشاطبي ذلك بقوله: لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنة[2].

رأي أحمد في ذلك:

للإمام أحمد كلام منسوب إليه في ذلك وهو مرتبة السنة من القرآن أهي متأخرة عنه، أم مساوية له في استنباط الأحكام، وذلك في رواية أبي عبد الرحيم الجوزجاني: قد تكون الآية عامة ورسول الله ﷺ المعبر عن كتاب الله وما أراد، وكذلك قال في رواية حنبل: السنة مفسرة للقرآن، وكذلك قال في كتاب طاعة الرسول: إن الله جعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه[3].

فمرتبة السنة المتأخرة عنه من حيث الاعتبار لأن القرآن هو الذي أثبت حجيتها بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[4]، وقوله: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

وهذا ما قرره العلماء، وأجمعوا عليه، فليس بينهم خلاف في ذلك، وإنما الاختلاف في استخراج الأحكام من القرآن، هل لابد فيها من السنة أم لا؟.

فقرر الحنفية والمالكية فيما قرروا أنهم في استخراج الأحكام من الكتاب لا يقبلون خبر الواحد إذا تعارض مع ظاهر القرآن، ولذلك رد المالكية حديث ولوغ الكلب في الإناء لمعارضته لظاهر القرآن.

---

(١) سورة النحل، من الآية ٤٤.

(٢) الموافقات، جـ٣، ص ٣٦٩.

(٣) مسودة الأصول لآل تيمية، ص ١٢٢.

(٤) سورة الحشر، من الآية ٧.

(٥) سورة النساء، من الآية ٨٠.

والشافعية يتفقون مع أحمد فلا يردون السنة إذا عارضت ظاهر القرآن لأنها تفسير له ولأنها تخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره.

وقد صنف الإمام أحمد - رضي الله عنه - كتابًا في طاعة الرسول ﷺ رد فيه على من احتج بظاهر القرآن في معارضة سنن رسول الله ﷺ وترك الاحتجاج بها، فقال في أثناء خطبته: «إن الله جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه بالهدى والنور لمن اتبعه وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله، الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم لنبيه واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا هم أعلم الناس برسول الله ﷺ وبما أراد من كتابه بمشاهدتهم وما قصد له الكتاب، فكانوا المعبرين عن ذلك بعد رسول الله ، قال جابر: ورسول الله ﷺ بين أظهرنا ينزل عليه القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به ثم ساق الآيات الدالة على طاعة الرسول، ورد بها على من يقدمون ظاهر الكتاب على السنة. وقد نقل محمد بن أشرس عن الإمام أحمد قوله: إذا كان الحديث صحيحًا معه ظاهر القرآن، وحديثان مجردان في ضد ذلك فالحديثان أحب إليَّ إذا صحا، فظاهر هذا كله أن السنة تفسِّرُ القرآن وتخصصه.

وكلام الإمام أحمد يدل على أمور ثلاثة :

أحدها : أن السنة تخصص ظاهر القرآن.

وثانيها: أن السنة بيان للقرآن، فلا يطلب البيان من غير طريقها وبذلك يكون الرسول ﷺ هو المفسر للقرآن الكريم.

وثالثها : أن الصحابة الأجلاء هم الذين يتولون مهمة التفسير من بعده لأنهم عاصروا الوحي وسمعوا التأويل، وهم أعلم بسنة رسول الله ﷺ فتفسيرهم أقرب ما يكون إلى السنة.

وقد ألمح الشاطبي إلى ما صدر عن أحمد بالنسبة لتفسير القرآن فقال: «وإذا كان ما فيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج الصوم ونحوها فلا

محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم»[1].

ومعنى هذا أن الإمام أحمد يرى أن التفسير لا يكون بالرأي وإنما يكون بالمأثور عن السلف. وقال بذلك ابن تيمية في رسالته التي كتبها في التفسير وفيها «إذا لم تجد التفسير في القرآن، ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى التابعين. وقال شعبة وغيره: «أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير، يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم على بعض ولا على من بعدهم حجة ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك»[2].

فابن تيمية يقرر ما قرره الإمام أحمد في تفسير القرآن بالرأي فيستنكر ذلك ولا يراه وهذا الاستنكار لا يكون في محله إذا لم يؤثر في الآية حديث ولا قول الصحابي، ومن غير المعقول أن نلغي مهمة العقل في فهم القرآن.

لأنه من البيان والوضوح بحيث يستطيع كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم أن يدرك ما في القرآن من حكم وأحكام. إذا استكمل أدوات التفسير وملك زمام اللغة.

ولعل ما كان يمنعه الإمام أحمد هو أن يقول قائل في القرآن برأيه، دون نظر فيما قرره العلماء، واقتضته مهمة التفسير من علم بالنحو والأصول، فإن الرأي المبني على قوانين العلم والنظر لا شيء فيه ولا غبار عليه. ولقد قرر جواز تفسير القرآن بالرأي علماء كثيرون، منهم حجة الإسلام الغزالي، ولكن الشرط ألا يخرج القرآن تخريجًا مذهبيًا يخدم قضيته ومذهبه بطريق من التعسف والتكلف.

ولقد حكى القرطبي في معنى تفسير القرآن بالرأي عن بعض العلماء قوله: «أن يكون له في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق

(١) الموافقات للشاطبي، جـ٣، ص ٣٦٩.

(٢) رسالة مطبوعة بعنوان مقدمة في أصول التفسير.

رأيه وهواه، ليحتج على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى، لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى، وهذا النوع لا يكون تارة مع العلم كالذي يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم أن ليس المراد بالآية ذلك، ولكن مقصوده أن يلبس على خصمه»(١).

وهذا ما فعله الزمخشري أحيانًا في تفسير بعض الآيات التي تمس عن قرب أو بعد مسائل تتصل ببعض آراء المعتزلة.

ونعود بعد هذا الاستطراد لنقرر أن الإمام أحمد لا يتعدى المأثور عن السلف بعد النظر في السنة في فهم القرآن واستنباط الأحكام منه.

السنة مع الكتاب:

يرى كثير من العلماء أن ظاهر القرآن لا يرد السنة، ذلك لأن السنة هي التي تخصص عمومه، وتقيد مطلقه، وتفصل مجمله، وابن القيم يوضح رأي أحمد في هذه المسألة فيقول: «والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها : أن تكون موافقة له من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني : أن تكون بيانًا لما أريد بالقرآن وتفسيرًا له.

الثالث : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدًا على القرآن، فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديمًا لها على كتاب الله، بل امتثالاً لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم، لم يكن لطاعته معنى، وسقطت طاعته المختصة به وأنه إذا لم تجب إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصة تختص به، وقد قال الله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾(٢)، وكيف يمكن أحد من أهل العلم أن لا يقبل حديثًا زائدًا على كتاب

---

(١) تفسير القرطبي، جـ١، ص ٣٣، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي.

(٢) النساء، الآية ٨٠.

الله. فلا يقبل حديث تحريم المرأة على عمتها، ولا خالتها، ولا حديث التحريم بالرضاعة لكل ما يحرم من النسب»(١).

يقول ابن القيم: فسنن رسول الله ﷺ أجل في صدورنا وأعظم، وأفرض علينا أن نقبلها إذا كانت زائدة على ما في القرآن»(٢).

فالسنة في رأي الإمام أحمد سواء أكانت متواترة أم أحاديث آحاد حاكمة على الكتاب، إلا أنه كان يتورع في التعبير فلا يقول هذا القول، ولكن يقول: «إن السنة تفسر الكتاب وتبينه». فإذا ورد في القرآن ما يدل على العموم فإنه لا يحمل على العموم في الحال. بل إن الأمر يتطلب البحث عن دليل التخصيص فإن وجد حمل اللفظ على الخصوص، وإن لم يوجد حمل حينئذ على العموم.

وهذا هو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية صالح وأبي الحارث وغيره، قال في رواية صالح: « إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾(٣)، فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم ولد، وإن كان قاتلاً أو يهوديًا(٤).

إن السنة والأثر كما يبينان الحكم يبينان دلالة القرآن، ومن أجل هذا النظر اعتبرت السنة عند أحمد حاكمة على القرآن من حيث هي بيانه، ومقررة لأحكامه. الإمام الشاطبي المالكي يقرر أن السنة قاضية على الكتاب وفي ذلك يقول: (السنة عند العلماء قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة، لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي بتعيين أحدهما، وأيضًا فقد يكون ظاهر الكتاب أمرًا فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره .. وحسبك أنها تقيد مطلقه، وتخصص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، .. فالقرآن آت بقطع كل سارق، فخصصت السنة

---

(١) أعلام الموقعين ، جـ ٢، ص ٣١٤ وما بعدها، طبعةبتحقيق عبد الرحمن الوكيل .
(٢) المرجع السابق، ص ٣١٦.
(٣) سورة النساء، من الآية ١١ .
(٤) مسودة الأصول لآل تيمية، ص ١١١، طبعة المدني.

من ذلك سارق النصاب المحرز، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً فخصصته بأموال مخصوصة، وقال تعالى: ﴿وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم﴾[1]، فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها»[2].

وبهذا يتضح أن الإمام أحمد كان يرى أن السنة توضح الكتاب، وترشد إلى ما يراد منه من الأحكام، ولعله في هذا المسلك قد تأثر بالإمام الشافعي حين التقى به في مكة ودرس عليه الناسخ والمنسوخ في كتاب الله فقد أعجب بطريقته. ولعل هذا الإعجاب جعله يلتقى مع الشافعي في اعتبار السنة مفسرة للقرآن فذلك يتفق مع نزعته الأثرية. ولذلك فإنه لا بأس إذا استعنا في توضيح المذهب الحنبلي بما جاء في الرسالة عن الشافعي.

لقد قسم الشافعي ما جاء في القرآن إلى قسمين:

الأول : لا يحتاج إلى بيان مثل آية اللعان، فإن فيها البيان من حيث حقيقة اللعان وعدده، وموضعه وإن لم تذكر النتائج المترتبة عليه، وهذه قد بينتها السنة، ومنها آية الصوم، فقد بينته السنة بيانًا كاملاً من حيث وقته وأعذاره أو قد قررت السنة هذا البيان ثم ذكرت سائر الأحكام الخاصة بالصيام.

الثاني: من بيان القرآن ألا يكون البيان فيه على وجه الكمال، ويحتاج إلى السنة، وقد ضرب لهذا أمثلة، نقسمها إلى ثلاثة أنواع :

(أ) أن يكون الكلام محتملاً احتمالين، فتعين السنة أحدهما، ومن ذلك قوله تعالى في شأن المطلقة طلقة ثالثة ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾[3]، فاحتمل ذلك أن يتزوجها غيره ولو لم يدخل بها، وأن عقد النكاح كاف لإحلالها للأول، واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها، لأن اسم النكاح يصدق بالإصابة كما يصدق بالعقد، فلما قال رسول الله ﷺ لامرأة طلقت الثلاثة وتزوجها بعده رجل. «لا تحلين له حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك»[4] تعين

---

(١) سورة النساء، من الآية ٢٤.

(٢) الموافقات للشاطبي، جـ٤، ص ٨.

(٣) سورة البقرة، من الآية ٢٣٠.

(٤) صحيح البخاري بحاشية السندي، جـ٣، ص ١٦٨، الطبعة الثانية.

أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول.

(ب) أن يكون القرآن مجملاً فيذكر النبي ﷺ المفصل، وكذلك شأن أكثر الفرائض، فالصلاة مفروضة في القرآن إجمالاً، في مثل قوله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا﴾[1]، والزكاة مفروضة إجمالاً في قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[2]، وكذلك الحج، وهكذا.

ولقد بين رسول الله ﷺ عدد الصلوات، وكيف تكون في السفر، وفي الحضر، وكذلك الزكاة قد بينت السنة المقادير الواجبة في كل نوع من أنواع الأموال، وشروط هذا الوجوب، وبينت السنة مناسك الحج ومواقيته، وما يتبع، فكانت السنة في هذا تفسيرًا للقرآن.

(ج) بيان الخصوص في العام، فإذا كان لفظ القرآن عامًا، وجاء من السنة ما يدل على خصوصه، كان ذلك الخصوص تفسيرًا له، وبياناً أنه أريد به الخاص، ومن عام القرآن الذي أريد به الخاص، ودلت السنة على ذلك التخصيص قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ﴾[3]، فهذه الآية الكريمة بعمومها تفيد أن من يسرق شيئًا تقطع يده، سواء أكان قليلاً أم كثيرًا، ومهما يكن نوع المسروق، ولكن سن رسول الله ﷺ أن لا قطع في ثمر ولا كثر[4] وألا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدًا، فكان لفظ القرآن عامًا، أو ظاهره الدلالة على العموم، وأريد الخصوص بتخصيص السنة، وهو أنه لا قطع إلا من سرقة محرز. وبلغت سرقته ربع دينار. ومن العام الذي أريد به الخاص آية المواريث، فقد قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ

(١) سورة البقرة، من الآية ١٠٤.

(٢) سورة التوبة، من الآية ٣٨.

(٣) سورة المائدة، من الآية ٣٨.

(٤) الكثر بفتحتين: جمار النخل. والحديث عند مالك في الموطأ ٢/ ٨٣٩ في الحدود، والترمذي (١٣٣٩)، وأبو داود (٤٣٨٨)، وابن ماجه (٢٥٩٣).

الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾[١]، ثم قال تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم﴾[٢].

وهذه الآيات تفيد بعمومها أن الوصية مقدمة على الميراث أيًا كان مقدارها، فجاءت السنة وبينت أن الوصية التي تقدم على الميراث هي الوصية التي لا تزيد على الثلث فكانت الآيات بذلك مخصصة أريد بها كلها الخاص، وإن كان اللفظ عامًا[٣].

وقد اعتبر ابن حزم «أن التخصيص والاستثناء نوعان من أنواع البيان لأن بيان الجملة قد يكون بتفسير كيفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة، كقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾[٤] فبين رسول الله ﷺ ماهية الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئًا، وكذلك ما فسر عليه الصلاة والسلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك .. فأما وجوه البيان التي ذكرنا من التفسير والاستثناء والتخصيص فقد يكون بالقرآن للقرآن، وبالحديث للقرآن، وبالإجماع للقرآن، وقد يكون بالقرآن للحديث، وبالحديث للحديث، وبالإجماع المنقول للحديث»[٥].

---

(١) سورة النساء، من الآية ١١.

(٢) سورة النساء، الآية ١٢.

(٣) يراجع في هذا ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة، ص ٢١٣ دار الفكر العربي.

(٤) سورة البقرة، من الآية ٤٣.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، جـ١، ص ٧١، مطبعة الإمام بمصر.

موقف الفقهاء من خبر الواحد:

تلك هي أنواع البيان عنده ومنها السنة التي تتناول خبر الواحد فذلك قوله: وقد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغًا إلى رسول الله ﷺ وأن نقول أمر رسول الله ﷺ بكذا، قال عليه السلام كذا، وفعل عليه السلام كذا[1].

ونستطيع بعد هذا أن نقرر أن علماء الأثر يجعلون السنة مفسرة لظاهر القرآن، ومبينة لمعناه وأن خبر الواحد يرتفع إلى درجة تخصيص القرآن على خلاف ما يذهب إليه علماء الرأي ومعهم الإمام مالك، فعندهم أن خبر الواحد لا يقوى على تخصيص عموم القرآن، فإذا تعارض خبر الواحد مع عموم القرآن، فإنه يسقط ولا يعمل به ليبقى العمل بهذا العموم، وهذا هو فيصل التفرقة بين أهل الرأي وأهل الحديث. ومن أراد أن يستزيد فليرجع إلى كتاب الناسخ والمنسوخ للإمام أحمد ومنهاج السنة لابن تيمية، وأعلام الموقعين لابن القيم. هذا بالإضافة إلى ما كتبه الشافعي في الرسالة، فقد أوضح منزعهم كل الوضوح.

موقف فقهاء الرأي من خبر الواحد:

تلك وجهة نظر علماء الأثر في خبر الواحد بيناها فيما سبق، ومن الواجب أن نبين وجهة نظر أهل الرأي ومعهم الإمام مالك. ورأيهم في ذلك يختلف فهم يردون خبر الواحد إذا تعارض مع ظاهر القرآن وعمومه، ولكل وجهة هو موليها، ومأخذ يستقى منه رأيه وما يذهب إليه.

ولقد قالوا في تبرير هذا الرأي: إن أبا بكر - رضي الله عنه - قد جمع أصحاب رسول الله ﷺ وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف لكتاب الله، وعمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس قال في ذلك: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها نسيت أم كذبت ولم ينكر عليه أحد، وردت السيدة عائشة - رضي الله عنها - حديث تعذيب الميت ببكاء أهله»[2].

---

(٢) المرجع السابق، جـ١، ص ١١٢.

(٢) انظر الموافقات للشاطبي، جـ٣، ص ١٩.

فإذا كان هؤلاء لا يعملون بالحديث إلا بعد عرضه على المحكم من كتاب الله، فإنهم في ذلك متبعون لكبار الصحابة رضوان الله عليهم.

وفي هذا المقام نذكر فقيهًا جليلاً، من أعظم فقهاء أهل السنة، وهو الإمام مالك إمام دار الهجرة فإنه قارب العراقيين وإن لم يسلك سبيلهم فقد روى فقهاء المذهب عنه أن «خبر الواحد أخص من العموم فيقدم على العموم لأن تقديم العموم عليه يقتضي إلغاء خبر الواحد بالكلية وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر»[1]. وتفصيل ذلك عند المالكية أنهم قالوا: «العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله. أي في جميع الأفراد الداخلة تحته مطلقًا، ويقينًا بمنزلة الخاص فيما يتناوله، والدليل على المذهب هو الذي حكينا أن أبا حنيفة رحمه الله قال: إن الخاص لا يقضي على العام، بل يجوز أن ينسخ الخاص به مثل حديث العُرَنِيِّين وهو خاص بقول النبي ﷺ: «استنزهوا من البول»[2].

وقد اختلف علماء المذهب في تخصيص العام فقيل: تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو إخراج ما يتناوله الخطاب عنه، وقيل هو تعريف أن المراد باللفظ الموضوع للعموم هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته، وفي كل هذه العبارات كلام، وأصح هذه الآراء عندهم أن يقال هو قصر العام على بعض أفراده بدليل مستقل أو مقترن.

فهم لا يبطلون العام إذا ورد ما يخصصه بل إنهم لا يقولون بتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، ويستبعدون أن يوجد بعد عصر الصحابة حديث متواتر، فقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم ... الآية﴾ قال الأصوليون خصص بقوله عليه الصلاة والسلام (القاتل لا يرث).

.. «والقاتل لا يرث»، ليس بتخصيص .. لأن العام في الأشخاص مطلق فيقتضي توريث كل ولد في حالة غير معينة .. ولا يلزم من كون بعض الأولاد لا يرث في حالة خاصة أن لا يرث في حالة ما. فإن نفي الخاص لا يلزم منه نفي

---

(١) تنقيح النصول للقرافي، ص ٩٣.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي، جـ١، ص ٣٩١.

العام»(١).

وقد وجدنا إمام دار الهجرة يأخذ بالقرآن الكريم، ولو كانت دلالته من قبيل الظاهر والعام فقد ورد «نهي محمد ﷺ عن أكل كُلِّ ذي مخلب من الطير»(٢)، إذ مشهور مذهب مالك إباحة كل الطيور، ولو كانت ذات مخلب، وأخذ في ذلك بعموم الآية الكريمة ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾(٣)، وترك الحديث وضعفه لهذه المعارضة.

أما حديث النهي عن أكل كُلِّ ذي ناب من السباع، فقد أخذ به وحمله على الكراهة لا على التحريم فكانت الآية على ظاهرها، وهذا ما ذكره المالكية عن الإمام مالك رضي الله عنه.

فإذا نظرنا في الموطأ وجدنا أن الإمام مالك يحرم أكل كل ذي ناب من السباع عملاً بنص الحديث وظاهره، كما أن فيه تحريم أكل الخيل أخذاً بظاهر القرآن فالله تعالى يقول: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾(٤) فلم يذكر أكلها فكان الظاهر التحريم، فأخذ رضي الله عنه بالظاهر مع ورود بعض الأحاديث بحلها.

فهو تارة يأخذ بظاهر القرآن ويرد خبر الآحاد وتارة أخرى يجعل الحديث مخصصًا كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾(٥) إذ إننا نراه قدم السنة فأخذ بقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»(٦) وترك ظاهر الآية الكريمة.

(١) تنقيح الفصول للقرافي، ص ٩٢.
(٢) أخرجه الترمذي من حديث جابر، وأخرجه أيضًا من حديث العرباض بن سارية. سبل السلام، جـ٤، ص ٧٣، طبعة الحلبي.
(٣) سورة الأنعام، من الآية ١٤٥.
(٤) سورة النحل، من الآية ٨.
(٥) سورة النساء، من الآية ٢٤.
(٦) متفق عليه. سبل السلام، جـ٣، ص ١٢٤، طبعة الحلبي.

فالإمام مالك يأخذ بخبر الواحد ولا يقدمه على ظاهر القرآن إلا إذا عاضده عمل أهل المدينة أو قياس أما إذا خلا من ذلك فإنه يرده ولا يعمل به عند التعارض فقد رد حديث ولوغ الكلب لأنه عارض أصلين عظيمين أحدهما قول الله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[1]، والثاني: «أن علة الطهارة هي الحياة هي قائمة في الكلب»[2].

وقد اختلف الأصوليون في الأخذ بخبر الواحد عند التعارض فيقولون: «إن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول. وإلا فالتوقف، وإن عامة أخبار الآحاد بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي، مثل ذلك الأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج والأحاديث التي بينت جملة الربا[3].

أما الأحاديث المتواترة فإنها إذا كانت ترتفع عنده إلى درجة نسخ القرآن فتكون من باب أولى مقيدة له أو مخصصة لعمومه، وقد قال القرافي: «ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً»[4].

ويحاول الإمام مالك إعمال النصين والتوفيق ما بين الدليلين كلما أمكن ذلك. ومن شرط المخصص أن يكون مناقضًا للعموم.

هذا هو رأي الإمام مالك في عموم القرآن مع السنة وهو في ذلك يتقارب مع الأحناف الذين يردون أخبار الآحاد ولا يخصصون بها عموم القرآن إلا إذا خصص العموم من قبل.

ويخالفهم الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل فإن السنة عندهما تكون مفسرة للقرآن أو مقيدة أو مخصصة لعمومه وقد ناصر ابن القيم رأي الإمام أحمد

---

(١) سورة المائدة، من الآية ٤.
(٢) الموافقات للشاطبي، جـ٣، ص ٢٤.
(٣) المرجع السابق، جـ٤، ص ١١.
(٤) تنقيح الفصول للقرافي، ص ٩٢.

والشافعي بهذا القول «ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب، لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها. ويقول:هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل،حتى إن الرافضة قبحهم الله سلكوا هذا المسلك بعينه في رد السنن الثابتة المتواترة فردوا قوله ﷺ : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة». وقالوا: هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[1].

«وقد أنكر الإمام أحمد والشافعي وغيرهما على من رد أحاديث تحريم كل ذي ناب من السباع بظاهر قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرمًا﴾[2]».

ولذلك نقرر أن الإمام أحمد يقبل كل سنة صحيحة دون عرضها على الكتاب، بل إنه يأخذ بها ويعتبرها مفسرة للقرآن في حالة البيان، وإن بدا أنها معارضة له من حيث الظاهر، فإنها والحالة هذه تكون حاكمة على القرآن لأنها تفسيره.

أما من حيث الدليل، فهي تالية للقرآن. ولنفصل القول في ذلك المبحث التالي الذي خصصناه للحديث عن السنة.

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، ص ٧٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٣.

المبحث الثانى
السنة

تعريف السنة عند الأصوليين والفقهاء:

تطلق السنة فى لغة العرب بمعنى الطريقة ويراد بها هنا ما أثر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. ولا شك أن رسول الله ﷺ مبلغ عن الله، استجابة لقوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس﴾[1].

فكان صلوات الله وسلامه عليه يبين للناس ما ينفعهم فى معاشهم ومعادهم، وما فيه مصلحتهم فى الدنيا والآخرة، أحيانا بالقول وحده، وأحيانا بالفعل وحده ، وأحيانا بهما معا فقد صلى وقال: (صلوا كما رأيتمونى أصلى)[2] وحج وقال: (خذوا عنى مناسككم)[3] وتلك هى السنة القولية والفعلية، وأما السنة التقريرية فهى ما تكون تقريرا منه لاجتهاد أصحابه، أو تقريرا لوضع استقر عليه الناس. والرسول فى كل ذلك لا ينطق عن الهوى، (إن هو إلا وحى يوحى). ولا تكون أفعاله العادية كالأكل والشرب والنوم من السنة إلا من ناحية ما يتعلق بهمامن أوصاف وطرق[4].

هذا هو التعريف المشهور فى اصطلاح الأصوليين، أما عند الفقهاء فتطلق السنة على ما يقابل الواجب أى ما طلب فعله مع عدم المنع من الترك وكان طريقة مسلوكة فى الدين، ويرادفها عند أكثرهم المندوب والمستحب والتطوع، والنفل،

---

(١) سورة المائدة آية ٦٧ .

(٢) حديث « صلوا كما رأيتمونى أصلى » متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث .. ورواه الدارقطني في سننه ١٠/ ٢٧٣.

(٣) حديث « خذوا عنى مناسككم» متفق عليه من حديث ابن عمر أنه -ﷺ- طاف سبعا وقال: «خذوا عنى مناسككم» انظر التخليص جـ٢ ص ٢٤٥.

(٤) مدخل الفقه للدكتور محمد سلام مدكور ص ٧٣،وتاريخ التشريع للخضرى ص ٣٥ الطبعة السابعة مطبعة الاستقامة بالقاهرة والمنتخب من السنة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية العدد الأول ١٣٩٠-١٩٧٠ .

وقد فرق بعض الفقهاء بين مدلولات هذه الألفاظ باصطلاح خاص[1] فإن لفظ السنة يطلق ويراد منه ما جاء منقولا عن النبى ﷺ على الخصوص مما لا ينص عليه فى الكتاب العزيز، بل نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام، وكان بيانا لما فى الكتاب أولا .

ويطلق فى مقابلة البدعة فيقال «فلان على سنة إذا كان عمله وفق ما جاء به الرسول ﷺ، وفلان على بدعة إذا عمل بخلاف ذلك» ويطلق أيضا على ما أجمع عليه الصحابة من أمور لم ينص عليها فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله ﷺ[2].

منزلة السنة من الكتاب:

السنة هى الأصل الثانى من أصول الإمام أحمد بل هى الشطر الثانى من الأصل الأول عند ذلك الإمام الجليل وقد سبق أن ذكرنا أن ابن القيم اعتبر النصوص الصحيحة أصلا واحدا عندما حكى لنا أصول الإمام أحمد، وقد علم ذلك مما سبق .

فهى متممة له، ولا يفرض التعارض بينهما لأنها إما مفسرة لمجمله أو مقيدة لمطلقه، ولا يتنافى ذلك مع جعل الكتاب مقدما عليها فى الاعتبار لأنها بيان له، وذلك يقتضى أن يكون البيان مؤخرا عن المبين .

وقد بين الشاطبى منزلة السنة من الكتاب وقدم لنا أكثر من دليل على تقدمه عليها فى الاعتبار فقال : «رتبة السنة التأخر عن الكتاب فى الاعتبار، والدليل على ذلك أمور :

أحدها : أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يصح فى الجملة لا فى التفصيل، بخلاف الكتاب، فإنه مقطوع به فى الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة .

الثانى : أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك، فإن كانت بيانا فهى ثان على المبين فى الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من

---

(١) تاريخ الفقه للدكتور محمد أنيس عبادة جـ١ ص ١٢٣ .

(٢) راجع الموافقات للشاطبى جـ٤ ص٣ وما بعدها .

سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى فى التقدم، وإن لم يكن بيانا فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد فى الكتاب، وذلك على اعتبار تقدم الكتاب .

الثالث: ما دل على ذلك من الأخبار، والآثار، كحديث معاذ: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟، قال: أجتهد رأيى .... الحديث»[1].

فالكتاب مقدم على السنة من حيث الاعتبار، ولا جدال فى أن الكتاب مقطوع بثبوته ولا مجال للشك فيه، وهو مع ذلك قريب المنال يسهل الرجوع إليه، وهذا مما يقدمه على السنة فى الرتبة والاعتبار، وقد اختلط الأمر على كثير من الباحثين فى السنة، وشق عليهم الأخذ منها إلا بعد تحر شديد واستيثاق دقيق من مصادرهم المختلفة، لذلك وجب الرجوع أولا إلى الأسهل والأوثق وهو القرآن ، ما دام الحكم فيه صريحا بينا. وأما السنة فإنه ينظر فيها ويرجع إليها عند فقدان الحكم، فإنها البيان والشرح المكمل أو المفصل لشرائع الإسلام ، فقد ثبت بها أحكام غير منصوص عليها فى القرآن ، وإنما توحى بها المقاصد العامة للشريعة، فيمكن القول بأن السنة ترجع إلى القرآن، لأنها إما تفريع على أصل قرآنى أو شرح لقاعدة كلية فيه أو بسط لحكم مجمل، وإما أن تضع لنا قاعدة عامة مستمدة من وقائع جزئية ووقائع كلية فى القرآن»[2].

ولقد سبق لنا أن تعرضنا فى مبحث الكتاب لرأى الإمام أحمد فى منزلة السنة من الكتاب، ووازنا بينه وبين غيره من الأئمة، فى معارضة السنة لظاهر القرآن، وأوضحنا رأيه فى ذلك، وهنا نزيد الأمر وضوحا.

لقد أثر عن الإمام أحمد فى كلام كثير أن الكتاب كنز مغلق ومفتاحه السنة، وأنه لا سبيل إلى علم الكتاب إلا عن طريقها، وهو فى ذلك متبع لما كان عليه السلف من أمثال عمر بن الخطاب، وابن مسعود وغيرهما، وقد ضل أقوام فزعموا أن الحجة فى الدين هو القرآن، وطرحوا السنة جانبا، وأنكروا أن تكون واجبة

(١) الموافقات جـ٤ ص٧

(٢) مدخل الفقه لسلام مدكور ص٧٦

الأخذ، وتصدى لمكرهم وإلحادهم علماء أثبات زيفوا قولهم، وردوا فريتهم بالأدلة والبراهين .

أدلة حجية السنة

١) من القرآن:

جاءت نصوص القرآن الكريم بوجوب اتباع الرسول ﷺ وطاعته، والاحتكام إليه في حياته والرجوع إلى سنته بعد وفاته، وهذا حكم ثابت في عرف الإسلام ومنطق القرآن، وأصبح معلوما من الدين بالضرورة. يقول الله تبارك وتعالى : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[١].

وقد نزلت هذه الآية عندما قضى رسول الله ﷺ للزبير بن العوام بالسقى أولا حيث كانت أرضه أقرب إلى الماء من أرض الأنصارى الذى خاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال: اسق يا زبير وأرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصارى وقال: أن كان ابن عمتك؟ «فتلون وجه النبى عليه السلام، وقال: اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر»[٢] فقد طلب النبى ﷺ من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقى ثم يرسله إلى جاره، فلما لم يرض الأنصارى بهذا الحكم مع ما فيه من الرفق والتساهل في الحق، حمله ذلك على بيان الحكم كاملا. وهو أن للأعلى حق حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقيا تاما، فذلك حقه الشرعى الذى له أن يستوفيه، ونزلت الآية بوجوب الخضوع التام لحكم السنة.

ولقد حذر الله من مغبة الإعراض ومخالفة الرسول فقال جل وعلا : ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا﴾[٣] وقال تعالى: ﴿فليحذر الذين

---

(١) سورة النساء الآية ٦٥

(٢) البخارى ٥/ ٢٢٧ فى الصلح ، ومسلم حديث رقم (٢٣٥٧) فى الفضائل .

(٣) سورة المائدة من الآية ٩٢

يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة، أو يصيبهم عذاب أليم﴾[1]، وقال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[2].

فهذه آيات من كتاب الله تدل على وجوب الأخذ بسنة رسول الله فيما أمر به ونهى عنه ولو كان زائدا على ما فى كتاب الله، لأنها لاحقة به، ومكملة له.

٢) من السنة:

وقد وردت أحاديث كثيرة تثبت وجوب الأخذ بالسنة على ما فى الكتاب، منها ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يوشك أحدكم أن يقول: هذا كتاب الله، ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل الذى حرم الله»[3].

وفى رواية: «لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى بما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدرى، ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه»[4].

وقال ﷺ: «يوشك رجل منكم متكئا على أريكته يحدث بحديث عنى فيقول بيننا كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله»[5].

وفى هذا دليل على أن فى السنة ما ليس فى كتاب الله من الأحكام وأن الاقتصار على القرآن وحده دون الأخذ بالسنة يهدر كثيرا من الأحكام التى أرشدت إليها السنة وفصلتها، ورسمت للناس حدودها وكيفيتها ولذلك قال الأوزاعى: الكتاب أحوج إلى السنة، من السنة إلى الكتاب. ومعناه كما قال ابن

---

(١) سورة النور من الآية ٦٣

(٢) سورة الحشر من الآية ٧

(٣) رواه أبو نصر السجزى فى الإبانة عن جابر عزاه له المتقى الهندى فى كنز العمال ١/ ١٩٥ برقم ٩٨٦.

(٤) الحديث رواه أبو داود (٤: ٣٢٩) ورواه الحاكم والترمذى وابن ماجه والدارمى وهو حديث صحيح. انظر: الرسالة للإمام الشافعى بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م دار التراث ص ٩٠.

(٥) نفس المرجع ص ٩١.

.. د البر أنهما تقضى عليه، وتبين المراد منه، وتفسره، وتبينه كما قال أحمد ابن حنبل»[1].

٣) بالإجماع:

وكما ثبتت حجية السنة بالكتاب والسنة ثبتت كذلك بإجماع الصحابة رضى الله عنهم ومن جاء بعدهم على اعتبار السنة مصدرا من مصادر التشريع واستدلوا بها على ثبوت الأحكام الشرعية. وقد أثر ذلك عنهم قولا وفعلا، ولم يخالف فى ذلك أحد ممن يعتبر قوله . والآثار عنهم كثيرة فى استدلالهم بها فلم يعرف عنهم التوقف فى الأخذ بها إلا من حيث الوثوق من صحة الحديث بأن يكون الرسول ﷺ قاله أو فعله كما طلب أبو بكر فى حديث ميراث الجدة، وعمر فى حديث الاستئذان وكان على يستحلف الراوى على صحة ما روى حتى إذا اطمأن، أمضى الحكم كما دل عليه الحديث.

وبانعقاد الإجماع على ذلك يكون ترك السنة وإنكار حجيتها، رأى قوم لاخلاق لهم، وقد تحدثت النبوة بما أوتيت من كشف عن ذلك، فنعى النبى ﷺ على من أنكر سنة صحيحة، واقتصر على ما فى القرآن فقال فيما روى عنه «يوشك أحدكم أن يقول: هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرمناه، ألا من بلغه عنى حديث فكذب به، فقد كذب الله، ورسوله والذى حدث به»[2].

٤) بالاستقراء:

وأيضا فقد دل الاستقراء على أن فى السنة أشياء كثيرة لا تحصى، لم ينص عليها القرآن، وهذا الاستقراء يكاد أن يصل إلى مرتبة الإجماع من هذه الأشياء : التحريم بالرضاع، والجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وتحريم الحمر الأهلية، وكل ذى ناب من السباع، وأحكام الزكاة مفصلة كل ذلك ثبت بالسنة، وتفصيل مقادير

---

(١) انظر تاريخ الفقه الإسلامى للدكتور محمد أنيس عبادة جـ١ ص١٣١ الطبعة الأولى الطباعة المحمدية

(٢) المرجع السابق .

الديات وبيان أحكام السلم والحرب والمعاهدات، والمهادنات وعقود الذمة، ووجوب الوفاء، وغير ذلك كله من السنة.

فمن ترك السنة، واقتصر فى طلب الفقه على الكتاب فقد ضيع على نفسه تسعة أعشار الفقه الإسلامى بل وأكثر من ذلك.

ولهذا كانت عناية الإمام أحمد بالسنة، فائقة واهتمامه بها شديدا حتى إنه فاق الأئمة فى الأخذ بها على اختلاف مراتبها، فيعمل بالحديث الضعيف، ويقدمه على القياس. ولقد سئل عن الرجل يكون عنده الحديث لا يعرف صحته أيتركه إلى القياس؟ قال: لا. ضعيف الحديث عندى أحب من القياس.

أقسام السنة:

من المعلوم أن السنة، ليست فى مرتبة واحدة بل هى فى قوة سندها وضعفه مراتب، ولذلك وجب علينا أن نبين مراتبها المختلفة، ثم نوضح مقدار الاستدلال فى كل مرتبة، والحكم عند تعارضها، وما يقرره الإمام أحمد فى ذلك، وموافقته أو مخالفته لغيره من الأئمة.

أقسام السنة باعتبار سندها:

يقسم الفقهاء وعلماء الحديث السنة باعتبار سندها أو وصولها إلينا إلى سنة متواترة، وأخبار آحاد ولا واسطة بينهما، وهذا ما أثر عن المحدثين. وللحنفية تقسيم آخر، فيفترضون أن بين أخبار الآحاد والأخبارالمتواترة قسما وسطا، وهو الأخبار المشهورة أو المستفيضة. فهى عندهم على أقسام ثلاثة: متواترة، ومشهورة، وآحاد، والمشهورة عندهم هى التى تروى عن النبى ﷺ بطريق الآحاد، ولكن تشتهر فى عصر التابعين أو تابعى التابعين، لأن اشتهارها فى هذا العهد - وهو قريب من عهد النبوة يجعل لها منزلة فى الثبوت، ليست للأخبار التى لم تشتهر فى ذلك العهد. ومن أهل الحديث من قال: إن المشهور مندرج فى المتواتر.

وهناك قسم رابع من الأحاديث غير متصلة السند، بل منقطعة فى طبقة من طبقاتها.

المتواتر من الأحاديث:

الأحاديث المتواترة هى التى ترويها جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتباين أماكنهم ويكون وصف الكثرة هذا متحققا فى جميع الطبقات فيكون آخره وأوسطه كطرفيه، والمتواتر يفيد العلم الضرورى الذى لا يكون فيه مجال للكذب، فمن ذا الذى يستطيع أن يكذب الناس فى أن الكعبة هى ذلك البيت المعروف بمكة؟ أو يكذب بفرضية الصلوات الخمس؟ وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك.

نقول فى هذا المقام: إن الأحاديث العملية المتواترة ثابتة بلا ريب ولا إنكار، فكل أركان الإسلام تواتر العمل بها جيلا بعد جيل.

والمتواتر فى أحاديث الأفعال متحقق ولا ريب. فبه عرفنا مجىء أحكام الزكاة وأحكام الحج وغير ذلك. أما فى أحاديث الأقوال فقد قال ابن الصلاح: إنه يعز وجوده، إلا أن ذلك فى حديث: «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» ومن الناس من قال: إنه غير موجود. وقال آخرون: إن القول بذلك نشأ عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال، وصفاتهم حيث تعددت طرقه، وتوافرت فيه شروط المتواتر، وذكروا من ذلك حديث الناقة وحديث الحوض وغيرها»[1].

والحق أن من قالوا بأن التواتر لا يوجد أو يعز وجوده، إنما قالوا ذلك فى المتواتر بلفظه لا فى تواتر المعنى «والأحاديث التى أشار إليها الآخرون تواترت معانيها، ولم تتواتر ألفاظها فالأمر فى الكلامين مختلف ويكاد الاختلاف يكون لفظيا.

«وإفادة المتواتر العلم اليقينى ليس موضع اتفاق بين العلماء فأكثرهم على أن المتواتر يفيد العلم القطعى كالعلم الناشىء عن العيان ولكن بالضرورة كالحس لا بالنظر والاستدلال. وقالت طائفة: إنه يفيد الاطمئنان ولا يفيد اليقين، ومعنى الطمأنينة أن يحتمل الوهم أوالشك ولكن يكون الاحتمال من غير أصل يعتمد

(١) مع محاضرات فى تاريخ الفقه للشيخ فرج السنهورى ص٧٩ .

عليه، بل مجرد احتمال عقلى من غير سند»[1].

وقالوا فى توجيه رأيهم: إن المتواتر صار جمعا بالآحاد، وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد وبانضمام المحتمل إلى المحتمل لا ينقطع الاحتمال إذ لو انقطع الاحتمال واستحال الكذب حال الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا. إذ ينقلب الكذب الذى كان جائزا - مستحيلا، وذلك باطل فما يؤدى إليها باطل، وهو انقطاع الكذب.

وهذا الدليل المنطقى قد يؤيده الواقع الملموس فى كثير من المجتمعات فقد تروج بعض الأخبار ويتناقلها الخلف عن السلف جيلا بعد جيل مع أنها فى حقيقة أمرها باطلة.

وقال الجمهور فى الاحتجاج لرأيهم: (بأن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقينى كالعلم بالعيان) بأن الناس تواضعوا على ذلك بمقتضى فطرهم فإن الناس يعرفون آباءهم بالأخبار المتواترة كما يعرفون أبناءهم بالعيان ويعرفون بالتواتر نشأتهم صغارا ثم صيرورتهم كبارا كما يرون ذلك عيانا فى أولادهم، ويعرفون جهة الكعبة بالخبر المتواتر، كما يعرفون جهات منازلهم بالعيان.

والحق فى هذه المسألة أن التواتر قسمان:

تواتر فيما علم من الدين بالضرورة: كأصول الفرائض التى بنى عليها الإسلام كالصلاة والزكاة والحج وتفصيلات كثيرة فيها، فإن العلم بهذه المتواترات كعلم الضرورة الذى لا يحتاج إلى نظر واستدلال ولذلك طولب به العامة والخاصة. وقد قال الشافعى: إن هذه المتواترات لا يسع مسلم أن يجهلها، أما غير هذه الأصول التى بنى عليها الإسلام فإن العلم الناجم عن التواتر فيها من قبيل علم الخاصة، فيحتاج إلى نظر واستدلال والمشهور أو المستفيض الذى يعتبره الحنفية وسطا بين المتواتر وأخبار الآحاد، ليس فى تقديرهم كالمتواتر، لأن المتواتر يفيد الجزم واليقين عندهم، ولذلك تثبت به العقائد والأحكام الشرعية العملية، كأحكام البيوع وغيرها.

---

(١) المنتخب من السنة الجزء الأول ص ٢٩ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الحديث المشهور:

أما المشهور أو المستفيض الذى لم يبلغ حد التواتر فإنه عند الحنفية تثبت به الأحكام العملية، كالبيوع والنكاح والطلاق وغيرها. وعلوه عن أخبار الآحاد فى أنه يخصص عام القرآن، وإذا تعارضت ظواهر القرآن مع المشهور من الأحاديث عندهم فسر ظواهر القرآن على مقتضاه، ولا ترتفع أخبار الآحاد إلى هذه المرتبة.

وغيرهم من جمهور الفقهاء لا يفرقون بين مشهور وغيره، ما دامت الرواية ليست بالتواتر، وإن كانت الاستفاضة والشهرة قد تكون سببا من أسباب التقديم وإن لم تكن نوعا قائما بذاته.

والأحاديث المشهورة أوالمستفيضة هى الأحاديث التى تكون فى الطبقة الأولى أوالثانية آحادا، ثم تنتشر بعد ذلك فإذا اشتهر الحديث بين التابعين، أو اشتهر فى الطبقة التى تلى التابعين اعتبر مشهورا مستفيضا. ويطلقه المحدثون على ماله طرق محصورة، وكانت أكثر من اثنين فى جميع الطبقات.

وقد يطلق المشهور أيضا على ما اشتهر على ألسنة العوام فيشمل ما له سند واحد فصاعدا، بل يطلق على ما ليس له إسناد أصلا[1].

والمشهور أوالمستفيض يعتبره الحنفية وسطا بين المتواتر وأخبارالآحاد وليس فى تقديرهم كالمتواتر، لأن التواتر يفيد الجزم واليقين عندهم. لذلك تثبت به العقائد والأحكام الشرعية العملية، كأحكام البيوع وغيرها وأما المشهور أوالمستفيض الذى لم يبلغ حد التواتر، فإنه عند الحنفية تثبت به الأحكام العملية، كالبيوع والنكاح والطلاق وغيرها، وعلوه عن أخبار الآحاد فى أنه يخصص عام القرآن، وزادوا به على أحكامه، وإذا تعارضت ظواهر القرآن مع المشهور من الأحاديث عندهم فسرت ظواهر القرآن على مقتضاه[2] فقيدوا الوصية بالثلث لما هو مشهور من أن الرسول ﷺ قال فيها: «الثلث، والثلث كثير» مع أن الوصية جاءت فى القرآن مطلقة من التقييد بمقدار، كما أجازوا أن يُخَصَّصَ به ما جاء عاما

---

(١) محاضرات في تاريخ الفقه للشيخ فرج السنهوري، ص٨٠.

(٢) المنتخب من السنة العدد الأول ص٢٩ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

فى القرآن فقالوا بحرمان القاتل من الإرث للحديث المشهور «ليس لقاتل شيء» مع أن آيات المواريث جاءت عامة[1] ولا ترتفع أخبار الآحاد إلى هذه الرتبة.

فالتفرقة بين المشهور والآحاد تظهر ثمرتها عند الحنفية الذين لا يجعلون أحاديث الآحاد تبلغ درجة تخصيص القرآن، أما غيرهم الذين يجعلون أحاديث الآحاد مخصصة للقرآن بإطلاق كأحمد والشافعى أو عند معارضتها بعمل أهل المدينة أو قياس كما هو رأى المالكية فإنهم لا يفرقون بين الآحاد والمشهور إلا من حيث كثرة الرواة وهى تعطى قوة عند الترجيح[2].

وهذه الأحاديث فى الواقع لا تفيد إلا الظن الراجح الذى لم يبلغ درجة اليقين.

الاحتجاج بخبر الواحد:

خبر الواحد يوجب العمل، وغلبة الظن دون القطع، فى قول الجمهور وأرتضى من العبارة أن يقال: لا يفيد العلم، ولكن يجب العمل عنده، لابه بل بالأدلة القطعية على وجوب العمل بمقتضاه .. ونقل عن الإمام أحمد ما يدل على أنه قد يفيد القطع إذا صح .. والقطع بصحة الخبر الذى تلقته الأمة بالقبول أو عملت بموجبه لأجله قول عامة الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة[3].

فيشترط الأحناف للأخذ به، ألايخالف راويه العمل به، وأن يكون موافقا للقياس، والأصول الشرعية، وأن يكون فى غير ما تعم فيه البلوى ويتكرر وقوعه لأن هذا كان يقتضى شهرته. أما مالك فاشترط للاحتجاج به أن يكون موافقا لما عليه عمل أهل المدينة، واشترط الشافعى فوق اتصال السند وصحته أن يكون المحدث ثقة معروفا . وعلى كل فجمهور الفقهاء على أن خبر الواحد العدل الثقة يعمل به إذاحفت به القرائن[4].

---

(١) مدخل الفقه لسلام مدكور، ص ٧٦.

(٢) ابن حنبل للشيخ محمد أبى زهرة، ص ٢٢٥، دار الفكر العربى.

(٣) مسودة الأصول لآل تيمية ، ص ٢٤٠.

(٤) مدخل الفقه لسلام مدكور ص ٧٦ وما بعدها .

ولذلك كان الاحتجاج به فى العمل دون الاعتقاد عند الجمهور لأن الاعتقاد، لا يثبت إلا بأدلة يقينية لا يتطرق إليها الشك أو الاحتمال أما العمل فيثبت بالرجحان، ويكفى فيه نفى الاحتمال الناشىء عن دليل لا نفى مطلق الاحتمال . وكون الراوى عدلا ثقة يغلب جانب الصدق على جانب الكذب فيكون احتمال الكذب غير ناشىء عن دليل، واحتمال الصدق يؤيده الدليل، فيكون العمل بمقتضاه.

ويؤيد ذلك الواقع العملى، فإن الناس منذ القدم يسيرون فى معاملاتهم، وسائر شئونهم على ما يغلب على ظنهم أنه الحق والصواب، ولولا ذلك لتعطلت أحكام كثيرة، وضاعت مصالح متعددة، ووقف دولاب الحياة، واختل نظام المجتمع، وما قضى بحق ولا دفع باطل.

فهل كان الإمام أحمد يتفق مع الجمهور فى أنه يأخذ بحديث الآحاد فى العمل ويرده فى الاعتقاد أو أنه توسع فى الأخذ به ليشمل العمل والاعتقاد؟.

إن المتتبع لآراء الإمام أحمد فى كثير من المسائل الاعتقادية، وحيطته فى العمل بكل حديث، يرى أنه كان يقبل حديث الآحاد فيما يتصل بالعقيدة وأصول الإيمان.

فالإيمان بالقضاء والقدر، والإيمان بالصراط والميزان، والإيمان بعذاب القبر وبمنكر ونكير والإيمان بالحوض والشفاعة، والإيمان بأن الموحدين يمتحنون بعذاب النار، والإيمان بنزول عيسى كل ذلك أخذه من أخبار الآحاد، فدل على أنه لفرط تورعه يعمل بكل ما جاءت به السنة اعتقادا وعملاً.

وقد ورد فى رسالته إلى مسدد بن مسرهد قوله: «وتؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، وحلوه ومره، وأن الله خلق الجنة قبل خلق الخلق، وخلق لها أهلا، نعيمها دائم، وأن الله يخرج أقواما من النار بشفاعة النبى محمد ﷺ وأن أهل الجنة يرون ربهم بأبصارهم لا محالة، وأن الله كلم موسى تكليما، واتخذ إبراهيم خليلا، والميزان حق، والصراط حق والأنبياء حق وعيسى بن مريم عبد الله ورسوله، وكلمته، والإيمان بالحوض والشفاعة والإيمان بالعرش والكرسى،

والإيمان بملك الموت، وأنه يقبض الأرواح ثم ترد إلى الأجساد في القبور ويسألون عن الإيمان والتوحيد، والرسل والإيمان بمنكر ونكير وعذاب القبر، والإيمان بالنفخ في الصور[1] .. والدجال خارج في هذه الأمة لا محالة، وينزل عيسى بن مريم إلى الأرض فيقتله بباب اللد»[2].

وهذه الأمور أكثرها ثابت بأخبار الآحاد، فدل هذا على أن الإمام أحمد يتقبل كل ما روى عن النبى ﷺ قولا وعملا واعتقادا، وقد قال فى ذلك: «إذا جاء الحديث عن النبى ﷺ بإسناد صحيح فيه حكم أو فرض عملت بالحكم والفرض، ودنت الله تعالى به،ولا أشهد أن النبى ﷺ قال ذلك»[3].

وما ذلك إلا لأنه كان يغلب عليه الورع والاحتياط فيما يتصل بأمور الدين فلا يدع العمل بالحديث ما دام قد صحت نسبته إلى رسول الله ﷺ، دون أن يصرح بأنه عن رسول الله خشية الوقوع فى المحظور بأن ينسب إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله، فيعمل بحديث الآحاد الذى تلقته الأمة بالقبول فى العمل والاعتقاد .

وقد خالف أحمد الأئمة فى ذلك، وانفرد عنهم بالأخذ بخبر الواحد فيما يتصل بالمسائل الاعتقادية، فالإمام الشافعى شيخ الإمام أحمد، قد تصدى لمن أنكر العمل بأخبار الآحاد فى زمانه، وأقام عليهم الحجة والدليل بوجوب العمل بها، ولكنه قرر أنها ليست حجة فى مجال الاعتقاد، ولذلك يقول: «من امتنع عن قول ما جاء به الكتاب والسنة المتواترة، استتيب. أما خبر الخاصة (أى أحاديث الآحاد) فهو ملزم للعاملين فى العمل، وليس لهم رده»[4].

الحديث المرسل:

رابع الأقسام من الأحاديث التى جرى الاحتجاج بها عند الفقهاء، الحديث المرسل، وهو عند بعض المحدثين ما اتصل سنده إلى التابعى، ولا يذكر الصحابى

---

(١) الصور قرن ينفخ فيه إسرافيل .

(٢) المناقب لابن الجوزى ص ١٦٩، وطبقات الحنابلة لأبى يعلى جـ١ ص٢٦، والمدخل لمذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص٩ طبعة المنيرية بالقاهرة .

(٣) مسودة الأصول لآل تيمية ص ٢٤١ طبعة المدنى .

(٤) المنتخب من السنة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٢ .

الذى رواه، بل يسنده إلى النبى ﷺ فإذا انقطع السند، دون التابعى وراوى الحديث سمى منقطعا، ولا يسمى مرسلا.

وبعض العلماء يفسر المرسل على أنه ما لم يذكر فيه السند متصلا إلى رسول الله ﷺ فلم يذكر فيه الراوى فى بعض السند سواء أكان الانقطاع عند الصحابى أو دونه، فيشمل إرسال العدل فى أى عصر، وهذا الإطلاق شائع عند الفقهاء فى عصر الأئمة، والإطلاق الأول هو المشهور عند المحدثين كما قدمنا.

الاحتجاج بالمرسل:

أما الاحتجاج بالمرسل، فإنه موضع نظر عند العلماء، فبعض علماء الحديث يردونه، ولا يقبلون الاحتجاج به، ويعتبرونه من الأحاديث الضعيفة التى لا يعمل بها. فقد ذكر النووى فى التقريب أن ذلك رأى جميع المحدثين وكثير من الفقهاء، وأصحاب الأصول.

والعلة فى رده هو جهل من روى عنه وعدم تسميته لأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عمن لا يسمى قط.

وفى مقدمة صحيح مسلم: وأما المرسل: فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول، والخطيب الحافظ أبى بكر البغدادى وجماعة من المحدثين ما انقطع إسناده على أى وجه كان انقطاعه، فهوعندهم بمعنى المنقطع. وقال جماعة من المحدثين ولا يسمى مرسلا إلا ما أخبر فيه التابعى عن رسول الله ﷺ، ثم مذهب الشافعى والمحدثين أو جمهورهم وجماعة من الفقهاء أنه لا يحتج بالمرسل، ومذهب مالك وأبى حنيفة، وأحمد وأكثر الفقهاء أنه يحتج به ومذهب الشافعى أنه إذا انضم إلى المرسل ما يعضده احتج به وذلك بأن يروى أيضا مسندا أو مرسلا من جهة أخرى أو يعمل به بعض الصحابة أو أكثر العلماء»(1).

والفقهاء على وجه العموم يأخذون به، ويتقبلونه على تفاوت فى درجة قبوله فالإمام مالك يأخذ بالمرسل والمنقطع، والبلاغات، وكل ذلك اعتمادا منه على الثقة بالراوى، فلا يقبل المرسل إلا من الرجل الذى بلغ عنده أعلى درجة فى الوثوق.

---

(1) مقدمة صحيح مسلم.

والإمام أبو حنيفة، وأصحابه لم يعرف عنهم أنهم قبلوا البلاغات، ولكنهم قبلوا الأحاديث المرسلة، إذا كان المرسل صحابيا أو تابعيا، فإن كان الإرسال من تابع التابعين، فغير مقبول عندهم.

سبب هذا التفاوت:

والسبب في أنهم كانوا لا يقبلون البلاغات، بينما كان مالك يقبلها، أن مالكا كان بالمدينة، وأبا حنيفة وأصحابه كانوا بالعراق، وبلاغات العراق لا يمكن أن تكون كبلاغات المدينة. ذلك أن المدينة مهبط الوحي، ومنزل الشريعة وموطن الهدى النبوي، وكانت في عهد الإمام مالك موطن أكثر التابعين الذين تلقوا عن الصحابة، أو تلقوا عمن تلقى عن الصحابة فكانت البلاغات التي تشيع فيها، بلاغات مشهورة بين التابعين، فتكون لها مكانتها. أما البلاغات التي تشيع في العراق فلم تكن لها هذه المنزلة في عصر التابعين، لأن العراق وهي موطن الفرق، وأهل الزيغ والباطل، فبيئتها غير صالحة لأن تثبت فيها الأخبار عن رسول الله ﷺ، فإذا لم يكن الراوي لها ثقة معروفا بالصدق، فلا تبلغ أن تكون بلاغا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن قبول الإمام مالك وأبي حنيفة للإرسال ليس فيه ما يدل على التساهل، لأنهم لا يقبلون الإرسال من أي طريق بل كانوا يتشددون في اختيار من يقبلون إرسالهم بأن يكونوا ثقات متصفين بالصدق، والضبط، وذلك كمرسلات سعيد بن المسيب، وربما كان الإرسال سببه كثرة رواة الحديث، وكثرة من أخذوه عنهم. وهذا النظر يؤيده أن أبا حنيفة وأصحابه،ومالكا وأصحابه كانوا يأخذون بالمرسل، ويضعونه في مرتبة المسند، لأن التابعين الذين كانوا يروون عنهم ما كانوا يتركون اسم الصحابي إلا إذا كانوا قد رووا عن عدة من الصحابة.

فالحسن البصري يقول: (كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا). يقول: (متى قلت: حدثني فلان فهو حديثه لا غير، ومتى قلت: قال رسول الله ﷺ فقد سمعته من سبعين أو أكثر)[1].

ولقد روى أن الأعمش قال: (قلت لإبراهيم النخعي: إذا رويت حديثا عن

(١) المنتخب من السنة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٦ .

عبد الله فأسنده لى، فقال إبراهيم: إذا قلت لك: حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك، وإذا قلت: قال عبد الله بن مسعود: فقد رواه لى غير واحد)[1].

فكان الصحابة والتابعون لقرب عهدهم، واشتهار الثقة بينهم لم يكونوا بحاجة إلى معرفة اتصال السند فكثر الإرسال، فلما ركب الناس الصعب والذلول، ووقعوا فى الفتن، وكثر أصحاب الأهواء والنحل، وكل منهم يريد أن يؤيد مذهبه بحديث استجازوا الكذب على رسول الله ﷺ فاضطر العلماء ألا يقبلوا حديثا إلا إذا اتصل سنده، ولذلك قال ابن سيرين وهو من التابعين: (ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة). فاستجاز أبو حنيفة ومالك الأخذ بالمرسلات على تفاوت بينهما.

موقف الشافعى من المرسل:

فلما جاء دور الشافعى، نظر إلى المرسل نظرة تختلف عن نظرة الإمامين السابقين، فهو أولا: لم يضع المرسل فى مرتبة المسند. وثانيا: فإنه قيد المرسل ولم يقبله إلا بشروط. ونظرا لأن الشافعى أستاذ لأحمد فإن هذا يحتم علينا أن نزيد الأمر وضوحا فى عرض مذهبه فى قبول المرسل، لأن رأيه وثيق الصلة برأى تلميذه، فيكون بيانه فى الحقيقة بياناً لرأى تلقاه أحمد وقبله وتأثر به.

إن الشافعى لا يقبل المرسل إلا بشرطين:

أحدهما: فى الراوى المرسِل.

وثانيهما: فى الحديث المرسَل.

فهو يشترط فى الراوى المرسل، أن يكون تابعيا، ومن كبار التابعين الذين التقوا بعدد كثير من الصحابة. وأما الشرط الذى يشترطه فى الخبر المرسل ليقبله، فهو أن يكون له شاهد يزكى قوله، وذلك بواحد من أمور أربعة:

أولاً: أن يكون الحفاظ الثقات المأمونون قد رووا معناه مسندا إلى النبى ﷺ

---

(١) المرجع السابق ص ٣٦ .

فإن ذلك شهادة بصحة الخبر الذى أرسل، وعندى أن الحجة حينئذ تكون فى معنى ما رووا وهو مروى بسند متصل.

ثانياً: أن يشهد له مرسل آخر غيره روى بغير طريقه، فإن وجد ذلك كان مسوغا لقبوله لهما، لمعاضدة أحدهما الآخر، ومرتبة هذه الشهادة دون الأولى، لأن معاضدة المسند أقوى من معاضدة المرسل.

ثالثاً: أن يشهد له فتوى أو قول الصحابى من أصحاب رسول الله ﷺ فإن هذه الموافقة، دليل على أن المرسل له أصل معتبر عند الصحابة أو بعضهم، ولذلك أفتوا بمثله وهذه مرتبة فى الشهادة دون الثانية.

رابعاً: أن تقبل هذا المرسل جماعات من أهل العلم، ويفتون بمثل ما جاء به، فإذا قبله مالك وأبو حنيفة وإبراهيم، وسفيان بن عيينة وسفيان الثورى، كان ذلك شهادة مزكية، أو مسوغة للقبول وهذه دون المراتب الثلاث السابقة.

والمرسل عند الشافعى لا يكون فى قوة المتصل، كما قررنا، فإذا تعارض متصل ومرسل، قدم المتصل.

يقول الشافعى رضى الله عنه فى تعليل ذلك: «إن معنى المنقطع مغيب، يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى، وإن بعض المنقطعات - وإن روى عن ثقة - مرسل عنه، فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحدا من حيث لو سمى لم يقبل»[1].

أحمد والحديث المرسل:

هذا هو نظر الشافعى الذى تلقى عليه أحمد وأعجب بطريقته عندما التقى به فى رحاب البيت الحرام بمكة، فهل هذا يتفق مع نظر أحمد إلى المرسل؟ إن نظر أحمد يختلف عن أستاذه من ناحية جعل المرسل حجة، فقد أخره عن فتوى الصحابى، ووضعه فى مرتبة الأحاديث الضعيفة، وهو بهذا قد خالف شيخه ووافقه، فخالفه فى تأخيره فى الاستدلال عن فتوى الصحابى لأن المرسل عنده من قبيل الأخبار الضعيفة التى يكون الأصل عدم قبولها ولذلك قدم عليه فتوى

(١) الرسالة للشافعى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص ٤٦٤ .

الصحابى.

وهو رأى المحدثين الذين يقررون أن الحديث المرسل من قبيل الحديث الضعيف، وإنما أفتى به فى حال الضرورة، لأنه يكره أن يقول فى دين الله برأيه وعنده حديث منسوب لرسول الله ﷺ.

وهنا نلاحظ تدرجا زمنيا فى قبول المرسلات والأحاديث المنقطعة، والاحتجاج بها، فإنه كلما كان الإمام أسبق زمنا، كان أكثر قبولا للمرسل، فأبو حنيفة ومالك، والأوزاعى، وسفيان بن عيينة، وغيرهم ممن عاصرهم، من الأئمة، كانوا يقبلون مرسلات الأحاديث، ولا يشترطون الثقة بمن ينقل إليهم، ويحكمون عنه، فلما جاء الشافعى، وجدناه قد شدد فى شرط قبوله، ووضع القيود، وضبط الضوابط، واشترط الشهادات المزكية، حتى إذا جاء أحمد وضعه فى سجل الأحاديث الضعيفة، وقبله فى حال قبولها، وشيخه قدم عليه المتصل بإطلاق وهو قدم عليه فتوى الصحابى، ولما جاء المحدثون من بعد أحمد كانوا بالنسبة للمرسلات أكثر ردا، فضعفوها، ولم يأخذ أكثرهم بها[1].

ولم كان هذا التدرج الزمنى؟:

والجواب عن ذلك واضح من فحوى ما قلناه، فإنه كلما كان الزمن أقرب إلى الرسول ﷺ كان المجهولون الذين لم يذكروا أقرب إلى فرض الثقة، ولأن الرواة الذين ذكروا الحديث من غير أن يذكروهم أهل للثقة بهم، والاطمئنان إلى أنهم لا ينقلون إلا عن ثقات عدول، ضابطين، وما كان فى الإمكان بعد أن تعددت الطبقات بين الفقهاء - وقد بعد الزمن بينهم وبين النبى ﷺ كما فى عصر أحمد والشافعى - أن يطمئنوا ذلك الاطمئنان وأن يثقوا بحال الذين لم يذكروا تلك الثقة.

وعلى ضوء ما سبق، فإننا نقول: إن أحمد لم يكن يشترط فى الرواة الذين تلقى عليهم شفاهة ما كان يشترط أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما من الضبط، ولهذا لم يطمئن إلى من لم يذكروا فى سند الحديث المرسل، اطمئنانهم.

---

(١) راجع المنتخب من السنة - طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٧

وعلى ذلك فإن موقف الإمام أحمد يحتاج إلى بيان مقدار تشدده أو تساهله فى نقده للأحاديث عند روايتها ومعرفة ما إذا كان مقتفيا لآثار الأئمة السابقين سائرا فى اتجاههم، أم أنه كشيخه الشافعى فى أنه لم يطمئن اطمئنان الأئمة الذين سبقوه من حيث الثقة بالراوى؟.

ونستطيع أن نحكم على طريقة أحمد من خلال مسنده الذى شهد له العلماء بأنه كان يتحرى الدقة فى جمعه، فلا يروى إلا عمن ثبتت عنده أمانته وديانته، وصدقه، أى أنه لا يروى عن الكذابين، أو من كان متهما فى دينه وتقواه.

يقول أبو موسى المدينى[1] «ولم يخرج أحمد إلا عمن ثبت صدقه وديانته دون من طعن فى أمانته» وهو لا يرد الحديث لنقد فى متنه إلا إذا عارضه غيره، ولا يشترط لقبول الحديث عرضه على كتاب الله تعالى، لأن السنة عنده مفسرة للكتاب ودالة عليه، فتكون لهذا موضحة لما جاء بالكتاب العزيز، ودليل ذلك ما جاء فى رسالته لمسدد بن مسرهد فقد نص فى رسالته هذه أن «السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسنة تفسر القرآن، وهى دلائل القرآن وليس فى السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول والأهواء، وإنما هى الاتباع وترك الهوى»[2].

وإنما ترد السنة إذا عارض الحديث ما هو أقوى منه سندا وأوثق رجالا، وأكثر عددا، واشتهارا، فالسنة هى التى ترد السنة بالمرجحات التى ذكرتها.

وقد يقبل الإمام أحمد الأحاديث التى رواها أهل التقوى والورع فى الدين إذا شابها نقص، وعرف عنهم النسيان، وذلك للاعتباربها، والاتعاظ، فإذا عارضها ما هو أقوى منها سندا ومتنا، فإنه يردها، ولا يقبلها على الإطلاق. ولكن يقبل منها ما تعاضده الروايات الأخرى التى ثبتت صحتها.

يقول ابن تيمية: «وقد يكون الرجل عندهم ضعيفا لكثرة الغلط فى حديثه،

---

(١) هو الحافظ أبو موسى المدينى المتوفى سنة ٥٨١هـ، له رسالة صغيرة اسمها خصائص المسند، تبحث فى مسند الإمام أحمد، وقد نشرها الشيخ أحمد محمد شاكر مصدرا بها الجزء الأول من المسند، القاهرة سنة ١٩٤٦م .

(٢) سبق أن أوردنا هذه الرسالة عن ابن الجوزى .

ويكون حديثه الغالب عليه الصحة فيروون عنه لأجل الاعتبار، والاعتضاد، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضا، حتى يحصل العلم بهـا، وهذا مثل عبد الله بن لهيعة، فإنه كان من أكابر علماء المسلمين، وكان قاضيا بمصر، كثير الحديث، ولكن احترقت كتبه، فصار يحدث من حفظه فوقع فى حديثه غلط كثير مع أن الغالب على حديثه الصحة: (قال أحمد بن حنبل «وقد أكتب حديث الرجل للاعتبار به مثل ابن لهيعة»).

ويقول أيضاً : هذه طريقة ابن حنبل، لم يرو فى مسنده عمن يعرف أنه يتعمد الكذب، لكن يروى عمن عرف منه الغلط للاعتبار به، والاعتضاد»[1].

فهذا هو المنهج الذى سار عليه الإمام أحمد فى الأخذ بأحاديث غير الضابطين، فإنه يعضدها بما عنده من السنن والآثار التى ثبتت صحتها، فإن كثرة الروايات يقوى بعضها بعضا كما يقول علماء الحديث.

وبهذا نكون قد عرضنا وجهة نظر الإمام أحمد فى الأحاديث من حيث اتصال السند، وانقطاعه، ومن حيث التواتر وغيره، ودرجة الاحتجاج فى كل. بقى أن نتكلم عن مراتب الأحاديث المتصلة، وترتيب المحدثين للأحاديث أو لأخبار الآحاد، وما يأخذ به أحمد منها، وسنقتصر فى الكلام على ذكر مراتب ثلاثة للأحاديث عندهم هى الأحاديث الصحيحة، والضعيفة، وكيف كان الإمام أحمد يفتى بالأحاديث الضعيفة إن لم يكن عنده من الأحاديث الصحيحة أو الحديث الحسن حاجته.

مراتب الأحاديث المتصلة وترتيب الاحتجاج بها :

الحديث المتصل يعرفه المحدثون : بأنه ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله، وسلم من شذوذ وعلة. فخرج بالاتصال المنقطع، والمرسل، على رأى من يقبله، لأن السند لم يتصل برسول الله ﷺ، وخرج بالعدل من لم يكن معروف العدالة، ومن كان مجروحا، وخرج بالضابط ما يكون راويه غير حافظ، ولا مستيقظ، أو كان فيه علة، وكثير الخطأ، ونحوذلك. ويراد بالشذوذ ما يرويه الثقة

(١) نقلا عن كتاب ابن حنبل للشيخ محمد أبى زهرة ص ٢٣٢ .

مخالفا لرواية الناس، وبالعلة ما فيه أسباب خفية قادحة، كأن يدل البحث على وجود ذى غفلة فى إسناده، أو يكون المسند مخالفا لقاعدة عامة، ودل الاستقراء الشرعى على وجودها، وتضافرت المصادر من السنة عليها.

والحديث الحسن: هو الحديث المتصل الذى يرويه راو غير كامل الثقة، ولكنه قريب منها، أو يرويه ثقة، ولكن السند غير متصل بل مرسل، إلا أنه يروى كلاهما من أكثر من وجه، والشرط فيه أيضا سلامته من الشذوذ والعلة فتعدد الأوجه جعله حجة، وجعل الفقيه يحسن الظن بالرواة.

إلا أن مرتبته دون مرتبة الحديث الصحيح، ولذا يقدم عليه فى الاستدلال، إذا تعارضا.

وقد ذكر ابن تيمية فى الحديث الحسن، أن الحسن ماتعددت طرقه ولم يكن فيها متهم بالكذب، ولم يكن شاذا، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.

والضعيف كما عرفه النووى: «ما لم توجد فيه شروط الصحة ولا شروط الحسن» بأن كان رواته غير عدول، ولم يكونوا مستورين، بل عرفوا بالكذب. أوكانوا مستورين ولم تتعدد أوجه روايتهم، أو كان فى الخبر شذوذ، أو علة خفية. فإن هذه الأسباب، توجب ضعف الخبر، كما كان عكسها موجبا الحكم بصحتها أو حسنها.

وإن الأخبار الضعيفة عند المتأخرين من علماء الحديث مراتب، أبعدها عن القبول، الموضوع الذى قام الدليل على كذبه، ولقد قال السخاوى: «اعلم أنهم كما تكلموا فى أصح الأسانيد، تكلموا فى أوهى الأسانيد، وفائدته ترجيح بعض الأسانيد على بعض، وتمييز ما يصلح للاعتبار»[1] وإن من الضعيف ما يرتقى عند الدراسة إلى درجة الحسن بأن تكثر طرقه، كثرة ترفعه إلى درجة رواية المستورين أو ذوى الحفظ السيىء، فيرتفع إلى درجة الحسن، ولقد جاء ذلك فى التدريب ففيه: «أن الضعيف لكذب راويه أو لفسقه، لا ينجبر بتعدد طرقه المماثلة له لقوة الضعف

(١) المنتخب من السنة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٩.

وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقى بمجموعه عن كونه مبتكرا أو لا أصل له، وربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستورين والسيء الحفظ، بحيث إذا وجد له طريق آخرفيه ضعف قريب محتمل، ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن».

ولقد قال النووى: الحديث الضعيف عند تعدد الطرق، يرتقى من الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا.

وترى من هذا أن الضعيف قد يصير حسنا يعمل به، ولكن لا يكون العمل بالضعيف منفردا، بل بالمجموعة التى تعدد طرقهما، وكونت ثقة بالمعقول لا بآحاد الناقلين.

تاريخ ذلك التقسيم:

هذه الأقسام الثلاثة التى سبق ذكرها لم تكن معروفة فى أول القرن الثالث بل عرف ذلك التقسيم بعد ذلك، فقد كانت الأحاديث: إما صحيحة تتوافر فيها كل حدود الحديث الصحيح فتقبل، وإما أحاديث ضعيفة لا يتوافر فيها ذلك الحد، ولا ينطبق عليها، فتكون ضعيفة، وعلى ذلك يدخل الحسن فيها كما يدخل الضعيف الذى تعددت طرقه ورفعته إلى درجة الحسن.

ولقد قال فى ذلك ابن تيمية: أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، أبو عيسى الترمذى، ولم تعرف هذه القسمة عن أحد قبله. وقد بين مراده بذلك، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذا، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة ناقليه وضبطهم.

وقال: الضعيف الذى عرف أن ناقله متهم بالكذب، ورديء الحفظ فإنه إذا رواه المجهول خيف أن يكون كاذبا أو سيء الحفظ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يتعمد كذبه، واتفاق الاثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعا، وقديكون بعيدا، ولما كان اتفاقهما فى ذلك ممكنا نزل من درجة الصحيح.

وأما من كان قبل الترمذى من العلماء، فماعرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف، والضعيف كان عندهم نوعين: ضعيف

ضعفا لا يمنع من العمل به، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى، وضعيف ضعفا يوجب تركه، وهوالواهى»[1].

ومن ذلك نرى أنه لم يكن فى عصر الإمام أحمد إلا نوعان من الأحاديث أحدهما: الصحيح بشروطه التى سبق ذكرها.

وثانيهما: الضعيف الذى لم يتوافر له شروط الحديث الصحيح وهو موضع اختلاف بين العلماء.

العمل بالحديث الضعيف:

قبل أن نذكر مذاهب العلماء فى العمل بالحديث الضعيف، نبين أنه ما حملنا على الخوض فى ذكر هذه الأقسام إلا ما روى عن الإمام أحمد - رضى الله عنه - أنه كان يعمل بالضعيف من الأحاديث، ويقدم عليه فتاوى الصحابة رضى الله عنهم.

ولقد قرر العلماء، أنه كان يقبل الرواية عن الضعفاء إذا لم يعرف عنهم الكذب، وذلك مثل ابن لهيعة وغيره، ممن كثر خطؤهم فى النقل والرواية، ما داموا من أهل التقوى والصلاح.

وقبل أن نحرر رأى الإمام أحمد فى العمل بالحديث الضعيف، ووجهته فى ذلك نذكر أن للعلماء فى العمل بالأخبار الضعيفة آراء ثلاثة:

أولها: أنه لا يعمل به مطلقا، لا فى الأحكام الشرعية ولا فى المواعظ:

وهو مذهب كبار الحفاظ والمحدثين، كالبخارى ومسلم، ولقد شنع مسلم على كل من يأخذ بحديث ضعيف، وقال فى ذلك فى المقدمة التى افتتح بها صحيحه: «إن الواجب على كل واحد عرف التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها، وثقات الناقلين لها من المتهمين، ألا يروى منها إلا ما عرف صحة مخارجه والستارة فى ناقليه، وأن ينفى منها ما كان من أهل التهم والمعاندين من أهل البدع، والدليل على أن الذى قلناه هواللازم دون ما خالفه، قول الله جل ذكره: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة

(١) راجع فى ذلك المنتخب من السنة ص ٤٠ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[1] وقال جل ثناؤه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾[2] وقال عز وجل: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾[3]، فدل بما ذكرنا من هذه الآية أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول، وأن شهادة غير العدل مردودة. والخبر وإن فارق معناه معنى الشهادة فى بعض الوجوه، فقد يجتمعان فى أعظم معانيهما.

ويروى كثير فى التحذير من أخبار القصاصين والصالحين، الذين يروون أخبارا فى الترهيب والترغيب، فعن عاصم: (لا تجالسوا القصاصين) وعن يحيى ابن سعيد القطان: «ولم نر فى الصالحين شيئا أكذب منهم فى الحديث»، وفى رواية «لم نر أهل الخير فى شىء أكذب منهم فى الحديث» يعنى أنه يجرى الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب».

ووجهة ذلك الرأى أن هذا الدين لا يؤخذ فيه إلا بكتاب الله أو سنة ثابتة، والأخبار الضعيفة ليست سنة ثابتة، والأخذ بها زيادة فى الدين بغير علم أو حجة بل الأخذ بها يدخل فى ضمن المنهى عنه فى قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[4] والأخذ بها أخذ بأقوال الفساق، ومن لا يحسنون النقل فى الدين. ذلك كله لا يجوز، وإنه خير للرجل أن يقول برأيه فى أمر لا نص فيه - وإن أخطأ فخطؤه منسوب إليه - من أن ينسب إلى الرسول ﷺ ما لم يثبت أنه قاله، ولأجل هذا لم يأخذ أولئك بحديث ضعيف قط إلا إذا روى من وجوه كثيرة، وارتفع إلى رتبة الحسن.

الرأى الثانى: أنه يعمل به فى الفضائل:

وينسب هذا القول إلى طائفة من علماء الفقه والأثر، فابن عبد البر يقول: (أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به) وقال الحاكم: (وسمعت أبا زكريا العنبرى يقول: الخبر إذا لم يحرم حلالا، ولم يحل حراما، ولم يوجب حكما، وكان فى ترغيب أوترهيب، أغمض عنه، وتسوهل فى رواته).

---

(١) سورة الحجرات الآية : ٦ .

(٢) سورة البقرة الآية : ٢٨٢ .

(٣) سورة الطلاق الآية : ٢ .

(٤) سورة الإسراء الآية ٣٦ .

وعن عبد الرحمن بن مهدى كما أخرجه البيهقى: (إذا روينا عن النبى ﷺ فى الحلال والحرام والأحكام، شددنا فى الأسانيد وانتقدنا فى الرجال، وإذا روينا فى الفضائل والعقاب، سهلنا فى الأسانيد وتسامحنا فى الأحاديث)، وروى مثل هذا عن أحمد بن حنبل رضى الله عنه، فقد قال كما روى الميمونى عنه: (الأحاديث فى الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها، حتى يجىء بشىء فيه حكم، وقد روى عنه أنه قال فى سيرة ابن إسحاق: (ابن إسحاق رجل يكتب الأحاديث - أى فى المغازى ونحوها - وإذا جاء الحلال والحرام أرونا قوما هكذا - وقبض أصابعه الأربعة - إشارة إلى القوة فى الوثوق).

وإن هذا الكلام يدل على أمرين:

أحدهما: أن من كبار العلماء من يتساهل فى قبول أخبار الضعاف إذا كانت فى ترغيب أو ترهيب، وعندى فى هذا الأمر أنهم إن قصدوا قبول معانى هذه الأحاديث فأمر صحيح، ولكنه لا جدوى فيه، لأنها تأتى من فضائل مقررة ثابتة بالأحكام العامة فلا جدوى فى قبول الأحاديث، لأن هذه الأمور ثابتة من غير طريقها ولا تحتاج إلى تقريرها، وإن قصدوا الحكم بصحة النسبة إلى الرسول ﷺ، فإن ذلك حكم بأن الرسول قال، مع أنه لم يأت بسند صحيح نسبة القول إليه، وإن كلامهم إن حملناه على وجه يقبل نقول: إنهم لم يتشددوا فى تحرى النسبة إلا عند التحليل والتحريم، حيث تكون الثمرة تكليفا فيه طلب أو منع أو إباحة، وذلك أخص من مجرد النسبة.

وثانى الأمرين اللذين تدل عليهما النقول السابقة، أن أحمد بن حنبل كان يتساهل فى الرواية، إذا لم تكن فى تحليل أو تحريم، وأنه يشدد إذا كانت فى ذلك، وإن هذا ينتهى إلى أن أحمد كان يقبل الضعاف فقط فى الفضائل والمغازى والترغيب والترهيب، وأما التحليل والتحريم، فإنه لا يقبل منه إلا ما يكون من ثقة مقبول، لا سبيل إلى رد روايته، ولكن نقل عنه الأخذ بالضعاف، فإذا لم يكن ما يعتمد عليه إلا الرأى أو قبول خبر ضعيف فيختار الثانى، حتى لا يقول فى دين الله برأى نفسه.

الرأى الثالث: هو العمل بالضعيف، إذا لم يكن فى الباب حديث صحيح:

وعزى ذلك القول إلى أبى داود، وهو قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، ولكن ذلك إذا لم يكن ثمة فتوى صحابى، فإن فتوى الصحابى تقدم عليه عنده، وهذا ما سنقرره قريبا فى الكلام على فتوى الصحابى.

ولقد شرط الحافظ ابن حجر ثلاثة شروط للأخذ بالضعيف عند من يأخذون به، وتلك الشروط الثلاثة هى:

١) أن يكون الضعف غير شديد، فيخرج من انفرد من الكاذبين والمتهمين بالكذب، ومن فحش غلطه، قد قال بعض العلماء إن ذلك الشرط متفق عليه.

٢) أن يندرج تحت أصل معمول به، بحيث لا يكون العمل به غريبا عن قواعد الإسلام المعروفة الثابتة المقررة.

٣) ألا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقد الاحتياط أى أنه يأخذ به لأنه، لا يريد أن يتهجم على الدين برأيه، ويأخذ بالخبر لاعلى أنه حديث صحيح النسبة، بل على احتمال صحة النسبة[1].

هذه هى شروط العمل بالحديث الضعيف، كما ذكرها الحافظ ابن حجر والإمام أحمد من الذين يميلون إلى الأخذ بالحديث الضعيف، ويقدمونه على الرأى.

ولقد ذكر ابن الجوزى أن أحمد كان يقدم الحديث الضعيف على القياس وروى عنه أنه قال لابنه عبد الله: «يا بنى لا أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه». فهو لا يرد من الأحاديث إلا ما ثبت لديه أن هناك ما يخالفها من الأحاديث القوية الثابتة عن الثقات الذين اشتهروا بالصدق والضبط فى النقل والرواية عن رسول الله ﷺ.

ولقد قرر أهل الخبرة بالأحاديث، أن مسند الإمام أحمد قد وجد فيه الضعيف من الأحاديث، لأنه أراد منه أن يكون موسوعة جامعة لكل ما يتعلق بالسنة النبوية، بحيث يعطى صورة كاملة غير منقوصة، لما كانت عليه سنة رسول

(١) راجع فى هذا المنتخب من السنة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٧ وما بعدها .

الله ﷺ. وقد ترتب على ذلك أنه فى انتقاء الأحاديث، لم يلتزم من الشروط إلا أيسرها ومن الموازين إلا أرحبها وأسهلها، لأنه كما قيل أراد تخريج المسند ولم يقصد تصحيح السند، ولذلك أخرج فى مسنده أحاديث يلاحظ أن فى إسنادها أسماء مبهمة وأحاديث أثبت أهل الخبرة فى علوم الحديث، أنها ضعيفة، عدا المنقطع[1] إلا أنه رضى الله عنه كان يتقيد فى الأخذ بالضعيف بالشروط الثلاثة التى ذكرها العلماء فى ذلك، وهى ألا يكون الضعيف الذى روى الحديث ممن يتعمدون الكذب وأن يكون الحديث راجعا إلى أصل عام، وألا يعتقد ثبوت الحديث عن رسول الله، بل يأخذ به من باب الاحتياط فى الدين.

ونقدم لذلك نماذج من المسند، فقد جاء فى مسند عمر بن الخطاب: «حدثنا محمد بن يزيد حدثنا محمد بن إسحاق قال حدثنا العلاء بن عبد الرحمن ابن يعقوب عن رجل من قرى من بنى سهم عن رجل منهم يقال له ماجد قال: عاركت غلاما بمكة فعض أذنى فقطع منها، أو عضضت أذنه فقطعت منها، فلما قدم علينا أبو بكر حاجا رفعنا إليه، فقال: «انطلقوا بهما إلى عمر بن الخطاب، فإن كان الجارح بلغ أن يقتص منه فليقتص، قال: فلما انتهى بنا إلى عمر نظر إلينا، فقال: نعم قد بلغ هذا أن يقتص منه، ادعو إلى حجاما، فلما ذكر الحجام قال: أما إنى قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: قد أعطيت خالتى غلاما وأنا أرجو أن يبارك الله لها فيه، وقد نهيتها أن تجعله حجاما أو قصابا أو صائغا.

إسناده ضعيف، لانقطاعه بجهالة الرجل من قرى من بنى سهم. وفى حديث آخر: حدثنا أبو اليمان حدثنا أبو بكر بن عبد الله عن راشد بن سعد عن

---

(١) وقد أورد جولد تسيهر فى مقاله : مواد جديدة فى مصنفات الحديث عند المسلمين، أمثلة لذلك فذكر أن مسند أحمد أخرج أحاديث كثيرة مبهمة وأن هذا الإبهام يوجد بكثرة وخاصة فى الشرق الأوسط من الإسناد وأنه شمل النساء ففى بعض الإسناد عن عجوز من الأنصار، وقد ينصب الإبهام أحيانا على التالى فى سلسلة السند . كأن يقال : حدثنا رجل عن رجل ، أو رجل عن عمه المسند (ج٤ ص٦١، ٦٢)وقد لاحظ المترجم أن المجاهيل فى هذه الأسانيد لا يتعدون عصر الصحابة راجع أحمد بن حنبل والمحنة لباتون ترجمة عبد العزيز عبد الحق طبعة دار الهلال ص٢٩٠، ٢٩١ .

عمر بن الخطاب وحذيفة بن اليمان: «أنَّ النبى ﷺ، لم يأخذ من الخيل والرقيق صدقة».

إسناده ضعيف لانقطاعه راشد بن سعد: لم يدرك عمر، ولأن أبا بكر بن عبد الله بن أبى مريم ضعيف لاختلاطه وسوء حفظه(١).

ولقد رأينا ابن تيمية ينصب نفسه للدفاع عن الإمام أحمد فى أخذه بالأحاديث الضعيفة، فيقرر أن الضعيف الذى أخذ به أحمد، ليس هو الضعيف المتروك، وإنما هو من قبيل الحسن ويحاول أن يدعم هذا الرأى بأن تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف لم يكن موجودا فى زمن الإمام أحمد، وأنه لم يعرف إلا عند المتأخرين كما أوضحنا من قبل، ولذلك فهو يقول: «وأما قولنا إن الحديث الضعيف خير من الرأى، ليس المراد به الضعيف المتروك، ولكن المراد به الحسن .. وكان الحديث فى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح، وإما ضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف متروك، وضعيف ليس بمتروك، فتكلم أئمة الحديث بذلك فجاء من لا يعرف إلا اصطلاح الترمذى، فسمع قول بعض الأئمة، «الحديث الضعيف أحب إلى من القياس» فظن أنه يحتج بالحديث الذى يضعفه مثل الترمذى ...»(٢).

هذا كلام ابن تيمية المنسوب إليه فى طريقة الإمام أحمد فى الأخذ بالضعيف، وأن الضعيف عنده إنما هو من قبيل الحسن.

والواقع أنه أخذ بالضعيف، وإن لم يكن من قبيل الحسن، وكان يقدمه على الرأى والقياس، لأنه يكره أن يقول برأيه فى دين الله، فيعمل بموجب الحديث احتياطا لدينه، إلا أنه كان لا يقبل خبرا يحكم عليه أنه موضوع قط، وفرق كبير بين الضعيف والموضوع، وقد قال الزركشى فى ذلك: «بين قولنا موضوع وقولنا لا يصح بون كبير، فإن فى الأول إثبات الكذب والاختلاق، وفى الثانى إخبار عدم

---

(١) راجع المسند بتحقيق الشيخ أحمد شاكر جـ١ ص١٠١ وما بعدها .

(٢) نقلا عن كتاب : ابن حنبل حياته وعصره، وآراؤه وفقهه للشيخ محمد أبى زهرة ص٢٤١، ٢٤٢ دار الفكر العربى .

الثبوت، ولا يلزم منه إثبات العدم وهذا يجيء فى كل حديث قال فيه ابن الجوزى لا يصح ونحوه»[1].

وننتهى من ذلك، فنقرر أن الإمام أحمد لا يأخذ برأى ولا قياس وعنده حديث منسوب إلى رسول الله ﷺ ، وأنه بهذا يلتقى مع شيخه الإمام الشافعى الذى كان يقول: لا مجال للرأى مع الحديث. إلا أنه يختلف معه فنراه يقدم الحديث الضعيف على الرأى فى حين أن شيخه يتوقف فلا يأخذ به.

فإذا نظرنا إلى الإمام أبى حنيفة ومالك، فإننا نجد أنهما يقدمان أحيانا الرأى على أخبار الآحاد.

وسوف نوضح هذه المسألة عند الكلام فى القياس ..

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٢ .

المبحث الثالث

فتوى الصحابى

فقهاء الصحابة و فقهاء التابعين لهم فى التشريع الإسلامى أكبر الآثار، إذ هم السلف الصالح، وهم النبراس لمن أتى بعدهم من الأئمة الأطهار، المشهود لهم بالفضل، والفهم فى دين الله، فسلكوا على آثارهم واقتبسوا هذا الأمر من مشكاتهم، فصار لهم الثناء الحسن فى العالمين، وجعل الله لهم لسان صدق فى الآخرين.

فنهج الإمام أبو حنيفة نهج ابن مسعود مؤسس مدرسة العراق، وتخرج بوجه خاص على فقه إبراهيم النخعى وهو شيخ حماد الذى تلقى عليه الإمام أبو حنيفة رضى الله عنه وأرضاه، فكانت ملكته الفقهية وطريقته فى الاستنباط تشابه طرائقهما إلى حد بعيد.

ورأينا الإمام مالك، إمام دار الهجرة، يأخذ فقهه من فقهاء المدينة السبعة من التابعين، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب، وابن شهاب، وربيعة الرأى وغيرهما. فدرس على طريقتهم، وكانت ملكته الفقهية لا تختلف عن فقههم . ومن بعده جاء الإمام الشافعى فدرس فقه الإمام مالك، وضم إليه فقه مدرسة العراق على يد محمد بن الحسن، ووازن بينهما موازنة دقيقة واستطاع بعقله الكبير أن يضع الضوابط، وأن يستخرج موازين الاستنباط التى يعبر عنها بعلم أصول الفقه.

أما الإمام أحمد، فإن مدرسته كانت أكبر وأشمل فقد تجاوزت حدود الزمان والمكان، وامتدت فى أعماق الماضى البعيد لتصل حبلها بالمدرسة المحمدية، ومدرسة أصحابه، فيأخذ من نبعها الصافى، ويتتلمذ على المجموعة الفقهية المأثورة عن الصحابة والتابعين، وما روى من الأحكام والفتاوى والأقضية التى تلقتها الأمة بالقبول. سواء فى ذلك الأحكام المأثورة عن النبى ﷺ، وما اجتهدوا فيه من آراء.

كانت همة الإمام أحمد تتجه دائما إلى المجموعة الفقهية المأثورة عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين فرحل فى سبيل جمعها المراحل البعيدة، وتكونت له

منها مجموعة تخرج عليها، وأخذ فقهه منها، واستطاع بما تلقاه عن الإمام الشافعى من وسائل الاستنباط وقواعد الأحكام أن يبنى عليها وأن يزيد فى صرحها على النمط الذى كان عليه السلف الأول حتى كان فقهه وفقه الصحابة - كما ذكر ابن القيم - يخرجان من مشكاة واحدة.

تعريف الصحابى:

الصحابى الذى نبحث فى حجية قوله، هو من لقى النبى ﷺ مؤمنا به ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه ومن لم يره لعارض كالعمى. ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافرا ولو أسلم بعد ذلك، إذا لم يجتمع به مرة أخرى، وقولنا به يخرج من لقيه مؤمنا بغيره، كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب قبل البعثة[1].

ونقل أبو سفيان السرخسى عن بعض شيوخه أن اسم الصحابى إنما يطلق على من رآه واختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب، سواء روى عنه الحديث أو لم يرو عنه، أخذ عنه العلم أو لم يأخذ فاعتبر تطاول الصحبة فى العادة. قال أبو الخطاب: إنما يسمى بذلك من طالت صحبته له واختلط به وأخذ عنه العلم. وقال الباقلانى وغيره: الصحابى عندنا اسم واقع على من صحب النبى ﷺ وجالسه واختص به، لا على من كان فى عهده، وإن لقيه مرات كثيرة، هذا مقتضى اللغة وموجبها وحقيقتها[2] وهو الذى نميل إليه.

تفاوت الصحابة فى المدارك والاتجاهات:

كان الصحابة متفاوتين فى المدارك والاستعداد الفطرى فمنهم من اشتهر بالفقه والفتوى، وتوافرت لديه الملكة الفقهية. ومنهم من كانت فتواه قليلة، وكان عمر رضى الله عنه من أبرز الصحابة فى العلم والفقه والإفتاء، وعلى، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وعائشة رضى الله عنهم

---

(١) الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر ،مقدمة الجزء الأول ،ص٤ ،طبع الكتب العلمية بمصر.

(٢) مسودة الأصول لآل تيمية ص٢٩٢ طبعة المدنى .

أجمعين، فكان الخير فى جمعهم، وقد ورد روى أنس بن مالك رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أرحم أمتى بها أبو بكر، وأقواهم فى دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم على، وأفرضهم زيد، وأقرؤهم لكتاب الله- عز وجل- أبى، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة، وأبو هريرة وعاء من العلم وسلمان بحر من علم لا يدرك، وما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء من ذى لهجة أصدق من أبى ذر»[1].

فلو جمع فتيا كل واحد من هؤلاء الصحابة الأجلاء لماوسعتها المجلدات والأسفار، وذلك لأن بعضهم امتد به الزمن لما بعد وفاة رسول الله ﷺ، وامتدت الفتوحات الإسلامية حتى شملت أمما كثيرة وممالك متنوعة وحدثت للناس أقضية فسئلوا عن أحكامها، فأفتوا بما فهموا من كتاب الله، وبما وصل إليهم من سنة رسول الله، أو على ضوء هذين الأصلين العظيمين وتنوعت الحوادث والأحكام، فكانت ألوانا مختلفة من الغذاء الفكرى والعلاج الاجتماعى.

ومن شأن تلك المجموعة الفقهية المأثورة أن تكون نورا يستضاء به، وقبسا من هدى الرسول ﷺ، وأصحابه من بعده، فلا عجب أن نرى إمام دار السلام يعض عليها بالنواجذ، ويرجع إليها فى كل ما يسأل عنه، ويستفتى فيه. ومن أجل ذلك كانت فتاوى الصحابة، وأقوالهم عنده حجة، حتى إنه ليقدمها على الحديث المرسل، والضعيف قال ابن إسحاق بن إبراهيم بن هانىء فى مسائله: «قلت لأبى عبد الله: حديث عن رسول الله ﷺ، مرسل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت؟ قال أبو عبد الله: عن الصحابة أعجب إلى»[2].

وقد اتفق العلماء الذين نقلوا فقهه على ذلك، ولم يختلفوا فيه، فإذا وجد لأحد من الصحابة رأى فى المسألة أخذ به، وقدمه على القياس لأنه كان لا يجتهد

---

(١) رواه الترمذى رقم ٣٨٠٤ فى المناقب، وقال الترمذى هذا حديث حسن انظر : جامع الأصول فى أحاديث الرسول جـ ٨ ص ٥٦٧ باب فضائل الصحابة مجملا .. النوع الثالث: فى ذكر بعض الخصوصيات لبعض الصحابة المشهورين رضى الله عنهم .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ١ ص٢٩ .

برأيه وعنده فتوى أو أثر منقول عن صحابى من أصحاب رسول الله ﷺ.

مسلك الإمام أحمد فى الأخذ بفتوى الصحابى:

فإذا وجد لأحد من الصحابة فتوى فى مسألة من المسائل، فإما أن يعرف خلاف بينهم فى ذلك أو لا، فإذا لم يوجد فإن الإمام أحمد يأخذ بقول الصحابى.

أما إذا اختلفوا فيما بينهم،وكان لهم فى المسألة رأيان أوثلاثة تخير من أقوالهم، قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يقول: إذا كان فى المسألة عن النبى ﷺ حديث لم نأخذ فيها بقول أحد من الصحابة ولا من بعدهم خلافه، وإذا كان فى المسألة عن أصحاب رسول الله قول مختلف نختار من أقاويلهم ولم نخرج عن أقاويلهم إلى من بعدهم[(١)].

لقد حكى ابن القيم عن الإمام أحمد رواية أخرى فذكر فى أصوله أنه: إذا اختلف الصحابة، تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول.

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانىء فى مسائله: قيل لأبى عبد الله: يكون الرجل فى قومه فيسأل عن الشىء فيه اختلاف، قال: يفتى بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه»[(٢)].

وهذه الرواية تتفق مع المنصوص عليه فى الرسالة للشافعى، فإنه كان يتخير من أقوال الصحابة ما يجده أقرب إلى النصوص، كما اختار من أقوال الصحابة فى مسألة ميراث الإخوة على الجد الصحيح قول زيد ورجحه بالقياس الفقهى، وقرر أنه لولا الأقوال المأثورة لكان يقتضى القياس أن يحجب الأخوة الجد.

وأبو حنيفة يسلك هذا المسلك، فإنه كان يتخير من أقوال الصحابة، ولا يخرج عليها.

على أن هناك رواية أخرى عن الإمام أحمد، وهى أنه كان يرجح من أول

---

(١) مسودة الأصول لآل تيمية، ص ٢٧٤ مطبعة المدنى.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٣١..

الأمر أقوال الخلفاء، ونترك ابن القيم ليحدثنا عن ذلك فيقول ما نصه: «إذا قال الصحابى قولا، فإما أن يخالفه صحابى آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون، أو بعضهم غيرهم من الصحابة فى حكم، فهل يكون الشق الذى فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخر؟ فيه قولان للعلماء وهما روايتان عن الإمام أحمد.

والصحيح أن الشق الذى فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر . فإن كان الأربعة فى شق، فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم فى شق فالصواب فيه أغلب ، وإن كانوا اثنين فشق أبى بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبى بكر.

وهذه جملة لا يعرف تفضيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة، وعلى الراجح من أقوالهم»[1].

فنراه فى هذه الرواية يرجح جانب الرأى الذى فيه الخلفاء الراشدون ثم يتخير أقربها إلى كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، إذ لم يكن للخلفاء رأى فى المسألة . لأن قول الخلفاء، قد صادف قبولا عند جمهور المسلمين، فهو بمثابة إجماع أو شبه إجماع، وخاصة فى عهد أبى بكر وعمر رضى الله عنهما. فقد كانت سياسة الشيخين ألا تصدر الأحكام إلا بعد استشارة، فلو صدر عنهما رأى مخالف لكتاب الله أو سنة رسوله لقومه المسلمون، وأثبتوا خلافه، فكان تقديمه له ما يرجحه.

ويبدو أن الإمام أحمد كان يرجح رأى الخلفاء دون أن ينظر فيما إذا كان قريبا من الكتاب والسنة أو لا ، فإن لم يكن لأحدهم رأى، اختار أقرب الآراء إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. فإذا لم يتضح له وجه القرب ترك الأمر وتوقف أو حكى الأقوال، فلما جاء أصحابه من بعده فبعضهم نقل عنه ترجيح رأى الخلفاء، وبعضهم رأى واقعة التخيير بالقرب من النصوص، وجاء ثالث فروى الأقوال

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ ص ١٥٣، ١٥٤ بتحقيق عبد الرحمن الوكيل .

جملة فتعددت الروايات عنه وكلها منسوبة إليه وهى نسبة صحيحة.

موقف الأئمة من قول الصحابى:

ولقد ادعى بعض العلماء أن الإمام أحمد كان لا يلتفت إلى النصوص إذا ما وجد فتوى الصحابى أى أنه كان لا يجتهد فى استنباط الأحكام منها، وهذا الزعم أورده ابن القيم ورد عليه فقال: «كان الإمام أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولامن خالفه كائنا من كان، ولذلك لم يلتفت إلى خلاف عمر رضى الله عنه فى المبتوتة» لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه فى التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس، وإحدى الروايتين عن على رضى الله عنهم أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية فى توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع عن التوارث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس فى الصرف، لصحة الحديث بخلافه ولا إلى قوله فى إباحة لحوم الحمر كذلك، وهذا كثير جدا»[1].

فقد أفتى عمر بن الخطاب بأن المبتوتة لها النفقة، ولها السكنى وذلك صريح القرآن الكريم فى عموم المطلقات، يقول تعالى: (لا تخرجوهن من بيوتهن، ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)[2]، وقوله (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله)[3] ولكن الإمام أحمد لا يوافقه على هذا الرأى، لأن السنة عنده تفسير لمدلول القرآن، وبالتالى فهى تخصص عمومه ولأن ختام الآية الدالة على وجوب السكنى فى مدة العدة قوله تعالى (لا تدرى لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا)[4] فأى أمر يمكن أن يحدث بالنسبة للمطلقة ثلاثا، إذ هى محرمة على مطلقها، فلابد أن يكون المراد بالمطلقة فى الآية المطلقة طلاقا رجعيا حتى يتم

---

(١) سبق أن ذكرنا هذا النص فى أصول المذهب .

(٢) سورة الطلاق من الآية ١ .

(٣) سورة الطلاق من الآية ٧

(٤) سورة الطلاق من الآية ١

التناسب بين أول الآية وآخرها[1].

وإذا كان الإمام أحمد اعتبر فتوى الصحابى مصدرا من مصادر الفقه، فعلى أى أساس؟ هل على اعتبار أنها سنة أو هى من قبيل الاجتهاد الذى يقدم على اجتهاده. إنه لم يختلف المسلمون وأكثر العلماء فى جميع بلاد المسلمين على أن فتوى الصحابى حجة يجب اتباعها، ويحرم الخروج عنها، ولكنهم اختلفوا فى طريق الأخذ، فالإمام مالك اعتبر فتوى الصحابى من قبيل السنة فيوازن بينها وبين الأخبار المروية عند التعارض، والإمام الشافعى، لا يلتفت إلى قول الصحابى فى وجود الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ، لأنه يعتبر أقوال الصحابى من قبيل الاجتهاد، وهو أولى من اجتهاده . وقد اختلف الإمام الشافعى عن الإمام مالك فى كثير من الفروع. وعلماء التخريج قد اختلفوا فى النقل عن الإمام أبى حنيفة فمنهم من قال: بأن أبا حنيفة يرى أن أقوال الصحابة اجتهاد مقدم على اجتهاده ومنهم من ينقل عنه بأنها من قبيل الأخذ بالحديث، ولذا فإنه لا يأخذ بها إلا فيما لا يدرك بالقياس. كالمواقيت وغيرها، مما لا سبيل لإدراكه إلا بالنقل.

تلك هى أنظار الأئمة الثلاثة فى الأخذ بفتوى الصحابى، فهل كان الإمام أحمد كشيخه الإمام الشافعى؟ أو كان فى مأخذه مثل الإمام مالك على النحو الذى سبق.

لقد وجدنا إمام دار السلام يأخذ بفتوى الصحابى ويؤخرها على الحديث الصحيح. وهى عنده مقدمة على المرسل والضعيف، مع ملاحظة أن المرسل الذى يقدم عليه فتوى الصحابى، هو مرسل التابعى، أما مرسل الصحابى، فإنه عنده فى منزلة الحديث الصحيح. وعندى أنها المرجع الثانى بعد النظر فى المأثور عن النبى ﷺ فأقوالهم من تمام الوحى لأنهم قدوة الأمة، وأعلم بكتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، وقد شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، فإن كانت لا تدرك إلا بالتوقف فهى بلا شك مأثورة عن رسول الله، وإن كان مجالها الرأى، فالصواب فى جهتهم، والحق فى جانبهم، لما لهم من مدارك ومآثر انفردوا بها عنا.

---

(١) راجع تاريخ التشريع للخضرى ص ١٢٠ وما بعدها الطبعة السابعة طبعة الاستقامة بالقاهرة.

ونترك لابن القيم المجال لتوضيح هذا المعنى بما لايدع مجالا لريب.

مدارك الصحابة:

يقول ابن القيم: «إن الصحابى إذا قال قـولا، أو حكم بحكم، أو أفتى بفتيا، فله مدارك ينفرد بها عنا، ومدارك نشاركه فيـها، فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبى ﷺ شفاها، أو من صحابى آخر عن رسول الله ﷺ، فأما ما انفردوا به من العلم عنا أكـثـر من أن يحاط به، فـلم يرو كل منهم كل مـا سمع، وأين مـا سمـعه الصديق - رضى الله عنه - والفـاروق وغيرهمـا من كبار الصـحابة رضى الله عنهم - إلى مـا رووه؟ فلم يرو عن صديق الأمـة مائة حـديث، وهو لـم يغب عن رسول الله ﷺ فى شىء من مـشاهده بل صحبـه من حين بعث بل قبل البـعثة إلى أن توفى، وكان أعلـم الأمة به ﷺ بقوله وفـعله وهديه وسيـرته، وكذلك أجلة الصحابة روايتهم قليـلة جدا بالنسبة إلى ما سمعـوه من نبيهم، وشاهدوه ولو رووا كل ما سـمعوه وشـاهدوه لزادوا على رواية أبى هريرة أضعـافا مـضاعفـة فإنه إنما صحبه نحـو أربع سنين، وقد روى عنه الكثير فقول القـائل، لو كان عند الصحابى فى هذه الواقــعـة شىء عن النبى ﷺ لذكــره، قـول من لا يعـرف سيـــرة القـوم وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسـول الله ﷺ، ويعظمونها، ويقللونها خوف الزيادة والنقص ويحدثون بالشىء الذى سمـعوه من النبى ﷺ فتلك الفتوى التى يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبى ﷺ.

الثانى: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهما خفى علينا.

الرابع: أن يكون قـد اتفق عليـها ملؤهـم، ولم ينقل إلينا إلا قـول المفتى بهـا وحده.

الخامس: أن يكون لكمال علمه باللـغة ودلالة اللفظ على الوجه الذى انفرد به عنا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب أو لمجمـوع أمور فهمها على طول الزمان من رؤية النبى ﷺ ومـشـاهدة أفعـاله وأحـواله، وسيـرته وسـماع كـلامـه، والعلم

بمقاصده، وشهود تنزيل الوحى، ومشاهدة تأويله بالفعل فيكون فهم ما لا نفهمه نحن وعلى هذه التقارير الخمسة تكون فتواه حجة علينا يجب اتباعها.

السادس: أن يكون فهم ما لم يروه الرسول ﷺ وأخطأ فى فهمه، والمراد غير ما فهمه، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة، ومعلوم قطعا أن وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين. هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنا غالبا قويا على أن الصواب فى قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده، وليس المطلوب إلا الظن الغالب، والعمل به متعين، ويكفى العارف هذا الوجه[1].

فالذى عليه جمهور الفقهاء، أن فتاوى الصحابة،وأقوالهم حجة. هذا قول جمهور الحنفية ، وصرح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبى حنيفة نصا. وهو مذهب مالك وأصحابه،وتصرفه فى موطئه دليل عليه، وهو قول إسحاق ابن راهويه، وأبى عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد فى غير موضع عنه، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعى فى القديم والجديد[2]. وقد خالفهم الشيعة، ولكن ابن القيم رجح مذهب الجمهور بما يزيد على أربعين وجها، لا نريد أن نطيل بذكرها فليرجع إليها من أراد.

رأى الشوكانى:

وخالف الشوكانى رأى الجمهور، وأثبت أن فتاوى الصحابة وأقوالهم ليست حجة، ولا يجب العمل بها لأن المشرع هو الله وحده، ورسول الله ﷺ هوالمبلغ عن الله تعالى، فلا حكم إلا لله ولرسوله، وهو إذ يقرر هذا المعنى يقول: «والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون التكاليف الشرعية، واتباع الكتاب والسنة فمن قال: إنه تقوم الحجة فى دين الله عز

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ صـ١٩٠ وما بعدها

(٢) المرجع السابق جـ٤ صـ١٥٤

وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله، وما يرجع إليهما فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم، وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها، وتصير شرعا متقررا تعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به، ولا يحل لمسلم الركون إليه ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإن بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، لكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه .. ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ فى حجية قوله، وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه هذا ﷺ أنه قال: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم[1] فهذا مما لم يثبت قط. والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصلح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع. فكيف مثل هذا الأمر العظيم، والخطب الجليل، على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة، وحرصهم على اتباعها ومشيهم على طريقتها يقتضى أن اقتداء الغير بهم فى العمل بها، واتباعها هداية كاملة، لأنه لو قيل لأحدهم لم قلت كذا؟ لم فعلت كذا؟ لم يعجز عن إبراز الحجة من الكتاب والسنة، ولم يتلعثم فى بيان ذلك، وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله «اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر[2]، وما صح عنه من قوله ﷺ «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»[3] فاعرف هذا، واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولا إلا محمدا ﷺ ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني، ص ١٢٤.

(٢) أخرجه الترمذى فى المناقب حديث (٣٦٦٣) فى المناقب.

(٣) طرف من حديث أخرجه أصحاب السنن عن أبى بخيح بسند صحيح ،انظر شرح السنة للبغوى ١١٩/٤.

لسان سواه من أمته حرفا واحدا، ولا جعل شيئا من الحجة عليك فى قول غيره كائنا من كان»[1].

رأى ابن حزم:

وقريب من هذا الرأى ما ذهب إليه أهل الظاهر فى إبطال القول بالقياس فى الدين جملة، وقالوا لا يجوز الحكم - ألبتة فى شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى ، أو نص كلام النبى ﷺ، وبما صح عنه من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذى لا يحتمل إلا وجها واحدا، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ، ولابد، لا يجوز غير ذلك أصلا»[2].

ردنا على الشوكانى وابن حزم:

وهذا كلام يدل على فرط المغالاة فى الدين، والتشدد فى فهم الشريعة، لأن الاعتماد على الكتاب والسنة لا ينفى الأخذ بفتاوى الصحابة، لأن الصحابة عليهم رضوان الله كانوا من أشد الناس استمساكا بالقرآن وفهما لما ثبت عن رسول الله ﷺ، وهم أعرف الناس بشرعه، وأقربهم إلى هديه، فمن اتبعهم وأخذ عنهم، فقد اتبع من هم أعلم الناس بمصادر الشريعة، واغترافا من هدى النبوة، وكفاهم فضلا وشرفا أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم فقال: «والذين اتبعوهم بإحسان»[3].

وإن جمهور الفقهاء الذين يأخذون بأقوال الصحابة وخصوصا الإمام أحمد، لا ينزلونها منزلة السنة، وإنما هى عندهم فى مرتبة أدنى، فحيث لا توجد السنة، فاتباعهم سنة وقد قال عمر بن عبد العزيز: وقف حيث وقف القوم وقل كما قالوا، واسكت كما سكتوا، فإنهم عن علم وقفوا، وببصر نافذ كفوا، وهم على كشفها كانوا أقوى، وبالفضل لو كان فيها أحرى»[4].

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول للشوكانى ص ١٢٤
(٢) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الظاهرى جـ١ ص ٩٣ مطبعة الإمام بمصر
(٣) سورة التوبة من الآية ١٠٠
(٤) أعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ ص ١٩٤ بتحقيق عبد الرحمن الوكيل.

ولو أن ابن حزم ومن وافقه على رأيه عندما رفض الأخذ بفتاوى الصحابة، صرح بأن الفقيه إذا لم يجد فى المسألة نصا فله أن يجتهد برأيه لكان لكلامه نوع من الانسجام الفكرى، الذى يؤيده الواقع ولكنه أعلنها حربا شعواء على من يقول بالقياس لأنه لا يرى الاجتهاد بالرأى ولذلك يقول «إن أنهض ما قالوه فى ذلك أن النصوص لا تفى بالأحكام، فإنها متناهية والحوادث غير متناهية ويجاب عن ذلك بإخباره - عز وجل - لهذه الأمة بأنه أكمل لها دينها، وبما أخبرها رسوله ﷺ من أنه قد تركها على الواضحة التى ليلها كنهارها».

ويرد عليه بأن الاجتهاد مبدأ مقرر فى الشريعة، وماذا يفعل المجتهد عندما يسأل عن فتوى فلم يسعفه النص، أيقف مكتوف اليدين عاجزا عن الجواب؟ أم يفعل ما كان يفعله السلف من استفراغ الوسع وبذل الجهد فى معرفة حكم الله بالاجتهاد وهو «كما عرفه الفقهاء: «بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية» فإن هذا مبدأ يجب أن يقوم جنبا إلى جنب مع مبدأ النظر والتفكير الكونى الحر، ليتعاونا على تجديد العقيدة والشريعة معا، وذلك لأن هذا العمل الفنى الدقيق لا يعدو أن يكون مظهرا ثانيا من مظاهر العقل الذى اعترف له الإسلام بقيمته كأداة منتجة فى عالم النظر والبحث وقد استخدمه الأقدمون فى تكوين الشريعة، فظل حيا عاملا حتى ظهرت الصيحة الرجعية منادية بإغلاق باب الاجتهاد ولا مفر لمن يعالج التجديد فى الشريعة من بعث هذا المبدأ والانتفاع به فى تجديد الأحكام الشرعية وجعلها ملائمة لحاجات العصر، ومسايرة لسنة التطور، ولا عذر لأحد من القادرين فى الإحجام عن سلوك هذا الطريق الأمين فى هذه الأزمة التى يمر بها التراث الإسلامى فى جميع بلاد المسلمين»[1].

وقد كان السلف إذا لم يكن هناك عندهم فى الحادثة نص من القرآن أو من السنة فإنهم يعملون بماهو أقرب إلى روح التشريع الإسلامى من غيرنظر إلى أن يكون هناك أصل معين للحادثة، ألا ترى أن عمر حتم على محمد بن مسلمة «أ ن

---

(١) من بحث عن القرآن وتجديد المجتمع للدكتور إبراهيم اللبان فى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية ص ٥٦

يمر خليج جاره فى أرضه لأنه ينفع الطرفين، ولا يضر محمدا فى شىء، وأفتى بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة لأن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة»[1].

موقف الأئمة من فتوى التابعين :

عرفنا فيماسبق رأى الإمام أحمد فى الاحتجاج بفتاوى الصحابة، والآن نريد أن نبين رأيه فى فتوى التابعين، وهل كان يأخذ بها، كما أخذ بفتوى الصحابى إذا لم يجد نصا، ولا خبرا، ولا قول صحابى أو يجتهد فى التعرف على حكم الله؟.

ولقد صرح جمهور الفقهاء، بأنهم لا يأخذون بأقوال التابعين ولا يعتبرونها أصلا يرجع إليه، ومع ذلك فإنهم أخذوا عن بعض كبار التابعين كسعيد ابن المسيب وزيد بن أسلم وإبراهيم النخعى وعطاء. وصرح أبو حنيفة بأنه إذا وصل الأمر إلى التابعين فهم رجال ونحن رجال. أى أن له أن يجتهد كما اجتهدوا ومع ذلك فقد أخذ بقول إبراهيم النخعى، والإمام مالك كان يأخذ أحيانا بقول سعيد ابن المسيب، وزيد بن أسلم والشافعى قد صرح فى موضع بأنه قاله تقليدا لعطاء.

ولا يفهم من ذلك أن هؤلاء الأئمة قد تركوا النظر فى الأدلة اعتمادا على قول من سبقوهم، وإنماكان ذلك من باب التوافق فى الرأى والالتقاء فى الوصول إلى نتيجة واحدة، وإنما نسبوا القول إليهم لأنهم سبقوا به.

رأى الإمام أحمد :

هذا عن الأئمة الثلاثة فى نظرتهم إلى قول التابعى أما الإمام أحمد فله روايتان فى الاحتجاج بقول التابعى وفى ذلك يقول ابن القيم: «على أنه فى الاحتجاج بتفسير التابعى عن الإمام أحمد روايتان، ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعى»[2] فرواية تثبت الاحتجاج به، والرواية الثانية تقول: لا يحتج به وفقه التابعى كتفسيره ومحل ذلك إذا لم يكن

---

(١) تاريخ التشريع للخضرى ص ١٢٧ الطبعة السابعة مطبعة الاستقامة القاهرة

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ٤ ص ٢٠١ بتحقيق عبد الرحمن الوكيل

نص ولا فتوى صحابى، ولا حديث مرسل.

وقد اختلف الحنابلة القائلون بحجية قول التابعى فيما بينهم فى تقديمه على القياس، وذلك على رأيين:

الأول: يقدمه على القياس: لأن القياس لايصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة مع وجود فتوى مأثورة عن السلف من التابعين المشهود لهم بالفضل.

والثانى يقدم القياس عليه: لأن القياس من الأدلة المعتبرة فى عرف الشارع فقد أخذ به السلف الصالح، وأذن لهم فيه النبى ﷺ، وهو فى الجملة يقدم على قول التابعى لأن القياس يرجع إلى النص.

ونستطيع أن ترجح جانب من يقول بتقديم قول التابعى على القياس لأن الإمام أحمد فى المشهور عنه أنه لا يأخذ بالقياس إلا عند الضرورة، وأن مسلكه الفقهى ينزع دائما إلى الأخذ بالنصوص، ومراعاة ما روى عن السلف حتى إنه إذا لم يجد فى المسألة أثرا ولو ضعيفا، فإنه يفتش فى فتاوى علماء الأثر، كسفيان بن عيينة ومالك والثورى والأوزاعى وغيرهم . وهذا من غير شك يرجح أنه كان لا يمتنع من الأخذ بقول التابعى، كسعيد بن المسيب على سبيل الاحتياط، لا على أنها أصل تشريعى معتبر.

المبحث الرابع
الإجماع

تمهيد:

كثيرا ما يجرى على ألسنة الفقهاء فى معرض الاستدلال على بعض المسائل الفقهية أن ذلك مجمع عليه،ولذلك حق لنا أن نبحث حقيقة الإجماع، ما هو، وما سنده وهل يمكن تحققه فى العصور التالية لعصر الصحابة، ورأى العلماء فى ذلك. وسنبسط القول فى موقف الإمام أحمد من الإجماع.

تعريف الإجماع:

الإجماع عند الأصوليين فيما جرى عليه أكثرهم «هو اتفاق مجتهدى عصر من أمة محمد ﷺ، على حكم شرعى عملى استنادا إلى الكتاب والسنة أو إلى القياس على ما ثبت بهما»(١). على أن مالكا يرى أن الإجماع كان يتحقق باتفاق فقهاء المدينة فقط، وأن داود الظاهرى يرى أن الإجماع لا يعتبر إلا من الصحابة، دون من بعدهم، وقد أجمع الصحابة على أحكام كثيرة منها عدم تزوج المسلمة بغير المسلم، وإعطاء الجدات السدس من الميراث ومقاتلة مانعى الزكاة(٢).

غير أن النظّام المتوفى سنة ٣٣١ هـ أنكر حجية الإجماع لأن الرأى المجمع عليه إذا كان مستندا إلى دليل قطعى كان الدليل نفسه هوالحجة، وإن كان مستندا لدليل ظنى لا يمكن تحقيق الإجماع، لاختلاف استنباط الناس وفهمهم.

أما الشيعة فلا قيمة للإجماع عندهم إذا لم يكن من ورائه أحد أئمتهم المعصومين(٣) المشترط وجوده فى كل زمان عندهم(٤).

ويذكر الشافعى حقيقة الإجماع، فيقول فى كتاب إبطال الاستحسان:

---

(١) محاضرات فى تاريخ الفقه الإسلامى للشيخ فرج السنهورى ألقاها بجامعة القاهرة سنة ١٩٦٥ ص٩١

(٢) مدخل الفقه لسلام مذكور ص٧٩

(٣) المرجع السابق ص٧٩

(٤) رسالة الطوفى ص٩ طبعة الأزهر

«لست أقول ولا أحد من أهل العلم، هذا مجمع عليه، إلا لما تلقى عالما أبدا إلا قاله لك، وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه ذلك»[١].

دليل الإجماع:

استدل الشافعي على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾[٢] فقال في إثبات ذلك: إن اتباع غير سبيل المؤمنين هو مخالفة الإجماع[٣] وقال أيضا: فإن قال قائل: فما الحجة في قبول ما اجتمع الناس عليه، قيل: لما أمر رسول الله ﷺ بلزوم جماعة المسلمين ولم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم، وكان معقولا أن جماعتهم لا تجهل كلها حكما لله ولا لرسوله ﷺ وأن الجهل لا يكون إلا في خاص، وأما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل، فمن قبل قول جماعتهم فبدلالة سنة رسول الله قبل قولهم[٤].

فائدة الإجماع:

فالإجماع حجة شرعية، وأصل من أصول الاستنباط إلا أن الإجماع مرده إلى الكتاب والسنة، وإنما جعلوه دليلا مستقلا لأن له فائدتين عظيمتين إحداهما: أنه يكفينا مؤنة البحث عن دليل الحكم المجمع عليه في المصدرين الأصليين، وهما الكتاب والسنة منطوقاً ومعنى، والثانية أن الإجماع إذا كان على حكم دليله ظني صار هذا الحكم بالإجماع عليه حكما قطعيا[٥].

رأي ابن حزم في الإجماع:

ولكن ما هو الإجماع الذي يكون حجة، هل هو إجماع المجتهدين في كل عصر، كما يقول علماء الأصول، أو أنه لا إجماع إلا ما أجمع عليه الصحابة؟

---

(١) يعني أن الإجماع لا يكون إجماعاً إلا في الأمر المعلوم من الدين بالضرورة. انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٥٣٤ بتحقيق أحمد محمد شاكر.

(٢) سورة النساء آية ١١٥

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ص٢٠٧ الطبعة السابعة مطبعة الاستقامة

(٤) الأم للشافعي جـ٧ ص٢٧١ وما بعدها طبعة دارالشعب

(٥) محاضرات في الفقه الإسلامي للشيخ فرج السنهوري

يقول داود الظاهرى: «لا إجماع إلا إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - وأنه لا إجماع إلا عن توقيف .. فإنهم - رضى الله عنهم - كانوا جميع المؤمنين .. وهوالإجماع المقطوع به، وأما كل عصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين .. وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا .. وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا ، يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم، وليس من بعدهم كذلك»[١].

وعند ابن حزم أن الإجماع الذى كلفنا الله باتباعه إنما هو فيما نقلته الأمة عصرا بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام، ونحو ذلك وهذا عنده هو الإجماع وليس من هذا القسم شىء لم يجمع عليه، وأما شىء نقل نقل تواتر كافة عن كافة .. وقد يجمع على بعض ذلك، وقد يختلف فيه، كصلاة النبى ﷺ قاعدا بجميع الحاضرين من أصحابه .. وأما شىء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغا إلى رسول الله ﷺ فمنه ما أجمع على القول به، ومنه ما اختلف فيه، فهذا معنى الإجماع الذى لا إجماع فى الدين غيره ألبتة[٢].

ولقد وجدنا الحنابلة يعرفون الإجماع بما يشبه ذلك التعريف، فوجدنا ابن تيمية يعرفه بقوله: «معنى الإجماع أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح فى الكتاب والسنة»[٣].

والإجماع بهذا المعنى قد تحقق فى كثير من فرائض الدين كالصلوات

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الظاهرى جـ١ ص٤٩٤ مطبعةالإمام بمصر.
(٢) المرجع السابق ص٥٠٥ وقد قال الشيخ أحمد شاكر مؤيدا ذلك الرأى بقوله: هذا الذى ذهب إليه المؤلف هو الحق فى معنى الإجماع والاحتجاج به وهو بعينه المعلوم من الدين بالضرورة، وأما الإجماع الذى يدعيه الأصوليون فلا يتصور وقوعه ولايكون أبدا، وما هو إلا خيال وكثيراً ما نرى الفقهاء إذا حزبهم الأمر وأعوزتهم الحجة ادعوا الإجماع، ورموا مخالفه بالكفر، وحاش لله إنما الإجماع الذى يكفر مخالفه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة.
(٣) فتاوى ابن تيمية جـ١ ص٤٠٦

وأوقاتها، والصوم وحدوده وبعض مفطراته والديات فى الجملة وبعض الحدود والقصاص، حتى صار من ينكر ذلك فقد أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، لأن الإجماع عليها قد تواتر عن الصحابة ومن بعدهم على صحة ما أثبتته النصوص من تلك الأحكام.

وهذا الذى ذهب إليه الحنابلة ومعهم داود الظاهرى هو الحق والصواب فى معنى الإجماع، لأنه قد وقع فعلا وثبتت به أحكام كثيرة.

اختلاف الفقهاء فى الإجماع:

انقسم العلماء فى إمكان تحقق هذا الاتفاق إلى فريقين: الفريق الأول، ويمثله النظَّامية، وبعض الشيعة، ويرى عدم إمكانه وذلك لما يأتى:

أولاً: الاتفاق من جميع المجتهدين فى عصر من العصور على حكم شرعى لا يتصور، وذلك لأنه لا يتحقق إلا بمعرفة رأى كل واحد من المجتهدين قولا أو فعلا، ومعرفة رأى كل واحد من المجتهدين متعذرة، فالمجتهدون كثيرون متفرقون فى البلاد النائية، والأماكن البعيدة، ولايقيمون فى صعيد واحد، على أنه لو فرضنا أنه تيسر الاجتماع بكل مجتهد وتيسر سماع قوله ورؤية فعله، لا يفيد ذلك اليقين بأن ما سمع منه وما فعله يعتقده لجواز أن يكون هذا صادرا على خلاف ما يعتقده لغرض من الأغراض.

ولو فرضنا اعتقاده لما سمع منه وما فعله، فما الذى يمنع من الرجوع عن هذا الرأى قبل أخذ رأى الباقين لشبهة عرضت له وبذلك يكون مخالفا للباقين،وفى حالة وجود هذا الاختلاف لا يتحقق الاتفاق.

ثانياً: الاتفاق لابد له من دليل يدل عليه، إما قطعى وإما ظنى فإن كان الأول فمن المستحيل عادة أن يخفى على المسلمين دليل قطعى شرعى، وعلى ذلك فيكون الاعتماد على ذلك الدليل القطعى الشرعى وليس ثمة حاجة إلى الاتفاق.

وإن كان الثانى فمن المستحيل أن يصدر اتفاق عن الدليل الظنى لابد وأن

يكون مثارا للاختلافات[1].

وأما الفريق الثانى ، فيرى أن الإجماع واقع ولا سبيل لإنكاره، ويستدل على ذلك بالوقوع، فقد وقعت اتفاقات كثيرة مثل عدم تزوج المسلمة بغير المسلم، ومقاتلة مانعى الزكاة، ومنع تقسيم الأراضى التى استولى عليها المسلمون بالقهر والغلبة، وهؤلاء الذين قالوا بالوقوع اختلفوا فى مدى تحققه بعد عصر الصحابة فنرى الشافعى - رحمه الله - مع تقريره أن الإجماع حجة يؤخذ بها، إلا أنه فى ميدان المناظرة، أنكر على مخالفيه ما يدعونه من وقوع الإجماع إلا أن يكون فى الغرض الذى لا يسع أحد جهله وهو ما علم من الدين بالضرورة فيقول فى كتاب «جماع العلم» ردا على مناظر يحتج بإجماع أهل العلم: «ومن أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة؟ قال هم من نصبه أهل بلد من البلدان فقيها رضوا قوله، وقبلوا حكمه، قلت: أى الشافعى: «فمثل الفقهاء الذين إذا أجمعوا كانوا حجة أرأيت إن كانوا عشرة فغاب واحد أو حضر ولم يتكلم أتجعل التسعة إذا اجتمعوا أن يكون قولهم حجة؟»[2]، ويستطرد الشافعى فى إبطال حجة مناظره وتخطئة رأيه وعدم إمكان تحقق الإجماع فيقول: «ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل أو إلى أنه لا يحل له أن يفتى، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم ثم علمت تفرق كل بلد فى غيرهم، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يكاد يخالف قول عطاء، ومنهم من كان يختار عليه، ثم أفتى بها الزنجى بن خالد فكان منهم من يقدمه فى الفقه، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر، ويتجاوزون القصد، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ثم يتركون بعض قوله، ثم حدث فى زماننا منهم مالك، كان كثير منهم من يقدمه وغيره يسرف عليه، ويضعف مذاهبه، وقد رأيت ابن أبى الزناد يجاوز القصد فى ذم مذاهبه ورأيت المغيرة وابن حازم والدراوردى يذهبون من

---

(١) انظر الفقه الإسلامى، معهد الدراسات العالية فى موضوع الإجماع للشيخ زكريا البرديسى ص١٢٢، ١٢٣.

(٢) الأم للشافعى جـ٧ ص٢٥٦ طبعة دار الشعب

مذاهبه، ورأيت من يذمهم، ورأيت بالكوفة قوما يميلون إلى قول ابن أبى ليلى، ويذمون مذاهب أبى يوسف وآخرين يميلون إلى قول الثورى، وآخرين إلى قول الحسن بن صالح»[1].

وبلغنى غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء فى العلم على التابعين، وبعض المباينين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعى ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف فى المباينة بينه وبين من قدموا عليه من أهل البلدان، وهكذا رأيناهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا.

فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف فسمعت بعض من يفتى منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتى لنقص عقله وجهالته، وما كان يحل لفلان أن يسكت يعنى آخر من أهل العلم.

ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفتى بجهالته يعنى الذى زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله، ثم وجدت أهل كل بلد كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم، فأين اجتمع لك هؤلاء على تفقه واحد، وتفقه عام، وكما وصفت رأيهم، أو رأى أكثرهم وبلغنى عمن غاب عنى منهم شبيه بهذا»[2].

فنرى الشافعى يستبعد أن يتفق أهل البلد الواحد على رأى واحد فى مسألة واحدة لاختلاف وجهات النظر بين العلماء من أهل الفتوى، فكيف يمكن لعامة الفقهاء فى سائر بلاد المسلمين أن يتفقوا على فقه عام؟.

ثم يتساءل بعد ذلك من هم العلماء الذين ينعقد بهم الإجماع، وهل يدخل فيهم علماء الكلام أم لا؟ وبذلك يثير كثيرا من الصعوبات فى التعرف على العلماء الذين ينعقد بهم الإجماع، حتى يضطر الخصم أن يتوجه إليه قائلا: فهل من إجماع؟. فيرد عليه الشافعى: «نعم نحمد الله كثيرا فى جملة الفرائض التى لا

(١) الأم للشافعى جـ١ ص٢٥٧ طبعة دار الشعب

(٢) المرجع السابق جـ٧ ص٢٥٧

يسع جهلها فذلك الإجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك آحدا يعرف شيئا يقول لك: ليس هذا بإجماع فهذه الطريق التى يصدق بها من ادعى الإجماع وفى أشياء من أصول العلم دون فروعه، ودون الأصول غيرها فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك تحكى عن أهل كل قرن، فانظر أيجوز أن يكون هذا إجماعا»[1].

وفى كتاب «اختلاف الحديث» صرح الشافعى بأنه لم يدع الإجماع فى غير جمل من الفرائض أحد من الصحابة والتابعين ولا القرن الذى بعدهم فيقول: «وكفى حجة على أن دعوى الإجماع فى كل الأحكام ليس كما ادعى من ادعى ما وصفت من هذا ونظائر له أكثر منه وجملته أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل من الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم،ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حينا من الزمان»[2] والقرافى أيضا يستبعد حصوله، ولكنه لا ينكر حجيته إذا وقع فيقول: لا ندعى وجوب حصول الإجماع بل ندعى أنه إذا حصل كان كحجة، وتعذر حصوله فى كثير من الصور لا يقدح فى ذلك»[3].

وعندى أن الجدل فى إجماع من بعد الصحابة ليس إلا جدلا نظريا، فما وجدنا أحدا من المجادلين أرشدنا إلى حكم شرعى عملى ثبت بالإجماع بعد عصر الصحابة، أما أصحاب رسول الله ﷺ، فقد اجتهدوا واختلفوا، وأجمعوا ودون العلماء مسائل إجماعهم كالاتفاق على إعطاء الجدة السدس فى الميراث، والاتفاق على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، والاتفاق على منع تزويج المسلمة بغير المسلم.

الإمام أحمد ودعوى الإجماع:

لم يذكر ابن القيم فى كتابه أعلام الموقعين، الإجماع، ضمن أصول مذهب

(١) المرجع السابق جـ٧ ص٢٥٧

(٢) من كتاب اختلاف الحديث على هامش الأم للشافعى جـ٧ ص١٤٧ طبعة دار الشعب

(٣) انظر : تنقيح الفصول للقرافى ص١٤٨

الإمام أحمد، ووجدنا الرواة كثيرا ما ينقلون عنه أنه قال: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»، وعلى فرض وجوده، فلا أمل يرجى فى العلم به، ولذلك كثر التقول عليه فى قضية الإجماع، فأرجفوا عنه إما بنفى وجوده مطلقا، أو بنفى العلم به، أو بنفى وجوده فى غير الصحابة.

ولذلك نقرر رأيه فى الإجماع من حيث وجوده، ومن حيث حجيته ومن حيث مرتبته فى الاحتجاج ولسنا نريد الخوض فى المباحث التى اختلف فيها الأصوليون فيما يتعلق بمسائله الكلية والجزئية، فإن بيان ذلك فى علم الأصول.

وقوع الإجماع:

أما من حيث وجود الإجماع، فإنه أخذ بإجماع علماء العصر، ومن أهل العقد والحل، إذا لم يختلفوا فإن خالف بعضهم - ولو واحد منهم - لم يكن إجماعا. وإذا انتشر القول عن بعضهم، وعلمه جميعهم فلم ينكروا شيئا منه فهو إجماع.

وكان يقول: «الإجماع، إجماع الصحابة، ومن سواهم تبع لهم».

وذهب بعض أصحابه إلى أن إجماع كل عصر على الشرط الأول بمنزلة إجماع الصحابة، ويروى «لا تجتمع أمتى على ضلالة»(١).

وكان - رحمه الله - يحب إجماع أهل المدينة، ويقدمه على غيره، لا لأنه لا إجماع إلا منهم، ولكن لأنهم أشد اتباعا وأكثر دراية بأفعال الرسول ومن كان بعده، وكل مصر. فهذا معدوم فيه. لأنها داره، ومسكنه، ومقر أفعاله، وتناهى بيانه، ولم يقبضه الله إلا على أفضل الأحوال بإجماعهم على علم أقر الله عليه رسوله. فلذلك اعتمد عليه وزاده ميلا إليه.

وأصحابه جوزوا صحة انعقاد الإجماع من طريق القياس، لأنه عندهم صادر عن الدليل، متعبد به، ومعول عليه، فهو كما لو انعقد عن آية أو سنة»(٢).

---

(١) رواه أبو داود في باب الفتن وابن ماجه في باب الجنائز ٦٠، انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، جـ١، ص٣٦٧.

(٢) انظر: طبقات الحنابلة لأبى يعلى جـ٢ ص٢٨٣ وما بعدها.

ومن ذلك نرى أن الإمام أحمد يقرر أن الإجماع يمكن أن يوجد، وإذا وجد فهو حجة، وأن إجماع الصحابة وإجماع أهل المدينة أحب إليه لأنه أقرب إلى الوقوع من أى إجماع آخر . وأن أصحابه من بعده، قد اعتبروا أن إجماع العلماء فى أى عصر دون مخالف يكون بمثابة إجماع الصحابة عملا بحديث رسول الله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على ضلالة». وقد فهم كثيرمن الرواة ، أن الإمام أحمد أنكر وجود الإجماع حين أطلق القول فى رواية عبد الله، فقال: «من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسى، والأصم ولكن يقول: «لا نعلم الناس اختلفوا» إذا لم يبلغه. وكذلك نقل المروذى عنه أنه قال: كيف يجوز للرجل أن يقول «أجمعوا»؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال: «إنى لم أعلم مخالفا» كان ذلك، ونقل أبو طالب عنه أنه قال: هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون، ولكن يقول «لا أعلم فيه اختلافا» فهو أحسن من قوله «إجماع الناس»، وكذلك نقل أبوالحارث، لا ينبغى لأحد أن يدعى الإجماع لعل الناس اختلفوا»[1].

تحقيق رأى أحمد فى الإجماع:

فظاهر هذه النقول عنه يفيد أنه ينكر على كل من يدعى الإجماع فأخذ من ذلك الرواة عنه أنه لا يقول بتحقق الإجماع، وهذا الفهم الخاطىء أدى إلى خطأ النقل عنه. والحقيقة غير ذلك.

قال القاضى: «فظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإجماع، وليس هذا على ظاهره، وإنما قال هذا عن طريق الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا فى حق من ليس له معرفة، بخلاف السلف، لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع فى رواية عبد الله، وأبى الحارث وادعى الإجماع فى رواية الحسن فقيل له: إلى أى شىء تذهب؟ فقال : بالإجماع، عمر وعلى، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عباس.

قال شيخنا: قلت: الذى أنكره أحمد، دعوى إجماع المخالفين بعد

---

(١) مسودة الأصول لآل تيمية ص٣١٥، ٣١٦ طبعة المدنى.

الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد فى كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين، أدركوا القرن الثالث، وكلامه فى إجماع كل عصر، إنما هو فى التابعين، ثم هذا منه نهى عن دعوى الإجماع العام النطقى، وهوكالإجماع السكوتى، أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف، فإنه قال فى القراءة خلف الإمام: «ادعى الإجماع فى نزول الآية، وفى عدم الوجوب فى صلاة الجهر وإنما فقهاء المتكلمين كالمريسى، والأصم، يدعون الإجماع، ولا يعرفون إلا قول أبى حنيفة ومالك، ونحوهما، ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين ،وقد ادعى الإجماع فى مسائل الفقه غيرواحد من أمثال مالك، ومحمد بن الحسن والشافعى، وأبى عبيد فى مسائل وفيها خلاف لم يطلعوه»[1].

ومن أجل ذلك فإنه كان يكتفى فى المسائل التى لا يعلم فيها خلاف أن يقول لا أعلم فيه مخالفاً لعل الناس اختلفوا «وقد جاء فى كتاب المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ما نصه: «وعندى أن الإمام أحمد لم يوافق النظَّام على إنكاره، لأن النظَّام أنكره عقلا، والإمام صرح بقوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا، فكأنه يقول: إن كثيرا من الحوادث تقع فى أقاصى المشرق والمغرب، ولا يعلم بوقوعها من بينهما من أهل مصر والشام والعراق، وما والاها فكيف تصح دعوى إجماع الكل فى مثل هذه، وإنما ثبتت هذه بإجماع جزئى، وهو إجماع الإقليم الذى وقعت فيه، أما إجماع الأمة قاطبة فمتعذر فى مثلها، وهذا النوع هو الذى نقل إنكاره عن الإمام أحمد، كما يفهم من قوله: وما يدريه بأنهم اتفقوا .. فلا يتوهمن متوهم أن الإمام أنكر الإجماع إنكارا عقليا، وإنما أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت فى جميع الأقطار، وبلغت الأطراف الشاسعة، ووقف عليها كل مجتهد ثم أطبق الكل فيها على قول واحد، وبلغت أقوالهم كلها مدعى الإجماع عليها، وأنت خبير بأن العادة لا تساعد على هذا كما يعلمه كل منصف تخلى عن الجمود والتقليد.

---

(١) مسودة الأصول لآل تيمية، ص٣١٦.

نعم يمكن أن يعلم هذا فى عصر الصحابة دون ما بعدهم من العصور لقلة المجتهدين يومئذ،وتوفر نقل المحدثين على نقل فتاويهم، وآرائهم فلا تتهمن أيها العاقل الإمام بإنكار الإجماع مطلقا فتفترى عليه»[1].

ومن ذلك نرى أن الإمام أحمد لا يتجه بنظره إلى نفى وجود الإجماع، وإنما يتجه إلى نفى العلم بوجوده، فإذا توافرت أسباب العلم، فلا سبيل إلى الرد والإنكار، ولا يتأتى ذلك بالطبع إلا فى عصر الصحابة، فى خلافة أبى بكر وعمر، وشطر من خلافة عثمان، قبل أن ينتشروا فى الأقاليم، ويتفرقوا فى البلدان، حيث كانوا مجتمعين فى المدينة، ويمكن الوقوف على رأيهم ومعرفة إجماعهم فى كثير من الآراء، وقد تحقق مثل هذا الإجماع ونقل إلينا بالتواتر فى مسألة جمع القرآن فى المصاحف، فأسباب العلم بهذا الإجماع متوافرة، أما بعد تفرق العلماء فى جميع بلدان العالم، وبلوغهم من الكثرة العددية حدا يصعب معه معرفتهم، فإنه لا يتسنى إحصاؤهم والوقوف على آرائهم فى المسألة الواحدة، وهذا هو الإجماع الذى ينكره الإمام أحمد ، فإن أسباب العلم بالإجماع فى تلك الحالة غير متوافرة، ولذلك فإنه لا يعتبر إجماعا إلا إجماع الصحابة، كما وضح ذلك الشافعى فى كتاب جماع العلم، والذى سبق أن ذكرناه آنفا.

رأينا فى قضية الإجماع:

وأخيرا فإننى أقرر أن موقف الإمام أحمد من الإجماع يرجع غالبا إلى مذهبه فى مسألة تحقق الإجماع مع ندرة المخالف، وهذا مما ترتب عليه قوله بعدم إمكان تحقق الإجماع إذ لو خالف ذلك لا اضطرب قوله وكان مثارا للمناقشة، إذ كيف ينكر الإجماع ثم يحتج به فى بعض المسائل الفقهية؟. وعلى ذلك يكون إنكاره منصبا على استبعاد حصوله فى العصور المتأخرة.

حجية الإجماع:

قال القاضى: الإجماع حجة مقطوع بها، ويجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ وقد نص أحمد على هذا فى رواية

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران، ص١٢٩ المطبعة المنيرية بمصر.

عبد الله، وأبى الحارث فى الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا لـه أن يخرج من أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قـول أهل البدع، لا ينبغى أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا»(1).

وقال داود وابنه أبو بكـر، وأصحابه من أهل الظاهر: إجـماع التـابعين ومن بعدهم ليس بحجـة، وقيل إن أحمد أومـأ إليه. قال ابن عقيل: وعن أحـمد نحوه، وصرف شيخنا كلام أحمد على ظاهره، يعنى إلى موافقة داود.

وقال القـاضى: إجمـاع أهل كل عصـر حجـة، ولا يجوز اجـتماعـهم على الخطأ، وهذا ظاهر كـلام أحمـد فى رواية المروذى، وقد وصف أخـذ العلم فـقال: ينظر مـا كـان عن رسول الله ﷺ فـإن لم يكن فـعن أصـحابه، فـإن لم يكن فـمن التابعين»(2).

ولكن ما هو الإجماع الذى يكون حجة؟ لا يكون الإجماع حجة عند أحمد إلا بشرط انقراض العصر بـدون مخالف ممن يعتد برأيهم، فانقراض العصـر معتبر فى صحة الإجماع واستقراره.

فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ثم رجع بـعضهم أو جميعهم انحل ذلك الإجمـاع بل إن أحمد يرى أنه إذا أدرك بـعض التابعين عـصرهم وهو من أهل الاجتهاد، اعتد بخلافه معهم، «وهذا ظاهر كلام أحمد فى رواية عبد الله، قال: الحجة على من زعم أنه إذا كان أمرا مجمعا عليه ثم افترقوا أنا نقف على ما أجمعوا عليه حتى يكون إجماعا»(3) ومعنى نقف على ما أجمـعوا عليه، أى نترك العمل به حتى يكون إجماعا. وضرب لذلـك أمثلة منها: حد الخمر ضرب أبو بكر أربعين ثم ضـرب عمـر ثمانين، وضرب على فى خـلافة عـثمان أربعـين ، وقال: ضرب أبو بكر أربعين وكملها عمر ثمانين، وكل سُنَّة.

فالحجة عليه فى الإجماع فى الضرب أربعين ثم خالفه عمر فزاد أربعين، ثم

---

(1) انظر: مسودة الأصول لآل تيمية ص315 طبعة المدنى.
(2) المرجع السابق ص316.
(3) المرجع السابق ص319.

ضرب على أربعين، قال: وظاهر هذا اعتبار انقراض العصر لأنه اعتد بخلاف عمر بعد أبى بكر فى حد الخمر[1].

مرتبة الإجماع:

إذا كان الإجماع لابد له من سند يعتمد عليه أيا كان نوع ذلك السند، فإن القول بغير ذلك يؤدى لا محالة إلى القول بالرأى فى دين الله، وإلى إحداث تشريع جديد بعد رسول الله ﷺ وذلك غير جائز، إذن فلابد للإجماع من سند شرعى من كتاب أو سنة أو قياس على رأى بعضهم.

والإجماع فى الاستدلال عند الفقهاء يأتى بعد الكتاب والسنة وهو كذلك عند الإمام أحمد، ذلك لأننا سبق أن قررنا أن الإمام أحمد كان يكره أن يفتى برأى نفسه فى وقت وجد فيه للفقهاء رأيا لم يعلم لهم فيه مخالف فكان يأخذ بهذا الرأى ويعتد به، ولا يقدم عليه رأيا ولا قياسا، لأنه لا يصار إليه إلا عند الضرورة.

فإذا اعتبرنا ذلك إجماعا، فإنه يقدمه على القياس، ويقدم الحديث الصحيح عليه، فيكون الإجماع فى مرتبة فوق القياس ودون الحديث الصحيح. فإذا كان الإجماع للصحابة فهو حجة قوية لا يوجد حديث صحيح يخالفها لأن الصحابة هم رواة أقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته فلا يمكن أن ينعقد إجماعهم، وثمة حديث يخالفه من غير أن يذكروه، ويتبادلوا الرأى فى فهمه، وتخريجه، فإذا ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم ، فهو خبر شاذ لا يؤبه به ولذلك فإن أحمد كان يرد الخبر إذا وجد فى الباب شيئا يدفعه.

---

(١) المرجع السابق ص٣٢٤

المبحث الخامس

القياس

تمهيد:

قد تحدث للناس وقائع لا نجد لها حكما منصوصا عليه في كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين، ولكن نجد واقعة أخرى قد نص على حكمها أو أجمع عليه، ويكون بين الواقعتين اشتراك في علة الحكم أو في المعنى الذي شرع هذا الحكم من أجله ، فيغلب على الظن اشتراكهما في الحكم ، وحينئذ يتطلب الأمر أن نلحق الواقعة التي لم يرد في حكمها نص أو إجماع بالواقعة التي ورد في حكمها ذلك، ونسوي بينهما في الحكم فهذا الإلحاق يسمى في عرف الفقهاء قياسا.

تعريف القياس:

القياس: « إلحاق أمر لم يرد نص في حكمه بأمر ورد في حكمه نص أو إجماع لاشتراكهما في المعنى الذي شرع هذا الحكم من أجله»[1] وعرفه الشوكاني: «بأنه استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما»[2].

وعرفه أبو العباس أحمد بن تيمية في بعض رسائله في القياس بقوله: «هو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين والأول قياس الطرد والثاني قياس العكس»[3]. وأخيرا فإن للعلماء في تعريف القياس عبارات كثيرة وحاصلها يرجع إلى أنه اعتبار الفرع بالأصل. وقد رأينا أن نقتصر على هذه التعريفات لأنها كافية في حقيقة القياس.

اجتهاد الصحابة:

كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظير بنظيره. قال المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ

---

(١) الفقه أساس التشريع للأستاذ محمد زكريا البرديسي .

(٢) نقلا عن الشيخ محمد أبي زهرة : ابن حنبل حياته وعصره آراؤه وفقهه ص ٢٧٠ .

(٣) ابن تيميه : رسالة القياس ، الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢١٧ .

إلى يومنا وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق ، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها[1].

ونحن نعلم قطعا ويقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، ثم لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فإن القياس المرسل شرع آخر[2].

أدلة القياس:

وقد أرشد القرآن الكريم، وصرحت السنة النبوية الكريمة في كثير من الأحكام بذكر الأحكام مقرونة بعللها ، أو بأوصافها المناسبة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن المحيض قل هو أذى ، فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾[3] وقال في تحريم الخمر والميسر: ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون﴾[4] فصرحت الآية الكريمة بأن الله حرم علينا الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة، وكذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لا يتناجى اثنان وبينهما ثالث ، فإن ذلك يحزنه»[5] فقد صرح بعلة النهي وهي أن تناجي الاثنين دون رفيقهما يوقع في نفسه أنه ليس مؤتمنا على

---

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٣ .

(٢) الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ٢ ص ٣٧ وما بعدها .

(٣) سورة البقرة : من الآية ٢٢٢ .

(٤) سورة المائدة : آية ٩١ .

(٥) الحديث عن عبيد الله بن موسى عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ: «إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجا اثنان دون صاحبهما فإن ذلك يحزنه» باب لا يتناجى اثنان دون صاحبهما، سنن الدارمي جـ ٢ ص ٢٨٢.

السر.

ولا شك أن ذلك يحزنه ويكون سببا فى القطيعة والتباعد والجفوة بين الإخوة والأصدقاء. بل رسول الإسلام محمد صلوات الله وسلامه عليه قد صرح فى بعض أحاديثه بما يقطع بوجوب إجراء القياس؛ فيروى أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى نذرت أن تحج ولم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجى عنها أرأيت لو أن على أمك دينًا أكنت قاضيته؟ أقضوا الله فالله أحق بالوفاء»[1].

آراء الفقهاء فى القياس:

تقرر بهذا أن القياس واقع لا سبيل إلى إنكاره، ومع ذلك أنكره بعض العلماء ومنهم أبو داود الأصفهانى من أهل الظاهر، فقد منع أن يكون القياس من الأصول وقال أول من قاس إبليس، وفريق آخر غالى فى الأخذ بالقياس وأكثر من ذلك.

فالأول «ينفى العلل والمعانى والأوصاف المؤثرة، ويجوز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين، ولا يثبت أن الله سبحانه وتعالى شرع الأحكام لعلل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طردا وعكسا، وأنه قد يوجب الشئ ويحرم نظيره من وجه، ويحرم الشئ ويبيح نظيره من وجه، وينهى عن الشئ لا لمفسدة فيه، ويأمر به لا لمصلحة، بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة.

وبإزاء هؤلاء يوجد الفريق الثانى: أفرطوا فى القياس وتوسعوا فيه جدا، وجمعوا بين الشيئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع فى شبه أو طرد، ووصف يتخيلونه علة. ويمكن أن يكون علته وألا يكون، فيجعلونه هو السبب الذى علق الله ورسوله الحكم بالخرص والظن، وهذا الذى أجمع السلف على ذمه[2] أما القياس الصحيح فلا سبيل إلى إنكاره وهو رد الشئ إلى نظيره بعلة تجمع بين أصله

---

(١) رواه البخارى ٢/ ١٨٢ سبل السلام.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ١٧٣.

وفرعه[1].

ولقد غالى الفريق الأول في نفى القياس نفيا باتا، لأنه ليس للعقول مهما أوتيت من قوة فى الفهم، وقدرة على الاستنباط أن تصل إلى معرفة حكم فيما لم يرد به نص. فى حين وقف الفريق الثانى على النقيض من ذلك، فسير الأحكام على مقتضى الأوصاف التى ظنها مؤثرة فى إثبات الحكم طردا وعكسا، أى نفيا وإثباتا بل إنه لفرط تعلقه بها قد جعلها شاملة، وأنها بمنزلة النصوص فأوقفها منها موقف المعارضة. ووازن بعضهم بين النص المحفوظ ، والعلل المستنبطة.

والحق أن الذين نفوا القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفى الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحنه على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته. وكلام الإمام أحمد فى منعه يرجع إلى هذا؛ فلا حاجة لما تأوله أصحابه، ومنه تعلم أن الخلاف فى هذا النوع لفظى، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يلزم منه الاختلاف المعنوى عقلا ولا شرعا ولا عرفا، على أنه لا يخفى على كل ذى لب أن فى عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهل[2].

رأى ابن حنبل فى القياس:

كان للإمام أحمد موقف آخر هو فى الحقيقة وسط بين الإفراط والتفريط فكان بين ذلك قواما، فلم ينكره إنكارا باتا كما فعل الظاهرية، ولم يغال فيه كما فعل العراقيون الذين أوقفوا العلل المطردة فى رأيهم فى مقام المعارضة للنصوص، وفتاوى الصحابة. فنراه يعتبر القياس الشرعى فى الاستدلال، وقد نص أحمد فى مواضع على أنه حجة تعلق الأحكام عليه، فقال فى رواية محمد بن الحكم: «لا

---

(١) طبقات الحنابلة لأبى يعلى جـ ٢ ص ٢٨٥ .

(٢) المدخل لمذهب أحمد بن حنبل لابن بدران ص ١٤٣ وما بعدها .

يستغنى أحد عن القياس، وعلى الإمام والحاكم يَرِدُ عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس ، وكذلك نقل الحسين بن حسان: القياس هو أن يقيس على أصل إذا كان مثله فى كل أحواله»[1].

وهذا منطق سديد وهو الحق الذى لا مرية فيه، لو لم يستعمل القياس لأفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص ، وكون الصور لا نهاية لها[2]، فالفقيه أو المفتى ليس فى وسعه أن يحيط بجميع النصوص، ولا يستطيع أن يجد لكل حادثة نصا ومن ثم فقد وجب عليه أن يقيس دفعا للحرج وتيسيراً على الناس فى معرفة حكم الله فى أعمالهم وفى كل أمر يقع بهم.

هذا هو رأى الإمام أحمد فى القياس وفيه صرح بأنه لا يستغنى عنه فى الشرع الإسلامى إلا أنه قد نقل العلماء أن الإمام أحمد ينضم إلى الفريق الذى ينفى القول بالقياس.

فقال أحمد فى رواية الميمونى: «يجتنب المتكلم فى الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس»[3].

فهذا النص يفيد أن القياس يجب اجتنابه وبالتالى فإنه يفيد أيضا عدم الأخذ به، ولكن تأول ذلك القاضى أبو يعلى وابن عقيل: على القياس فى معارضة السنة، وقد صرح بذلك الإمام أحمد فى رواية أبى الحارث فقال: ما تصنع بالرأى والقياس وفى الحديث ما يغنيك عنه؟[4].

وهذا لا يدل على أنه ليس بحجة وإنما يدل على أنه لا يجوز استعماله مع النص، ولا يعارض الأخبار إذا كانت خاصة أو منصوصة فإن كانت علة القياس منصوصة بنص قطعى وخبر الواحد ينفى موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لأن النص على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارض خبر الواحد ، وإن

(١) مسودة الأصول لآل تيمية ص ٣٧٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٥٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٣٦٧ .
(٤) المرجع السابق ص ٣٦٧ .

كانت منصوصة بنص ظنى بتحقق المعارضة يكون العمل بالخبر أولى من القياس بالاتفاق لأنه داخل على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة، وإن كانت مستنبطة من أصل ظنى كان الأخذ بالخبر أولى بلاخلاف لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار [1].

وجوب التوافق بين الأقيسة والنصوص :

يقرر ابن تيمية أن لفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال : النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين ، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض لقوله: «تلك عشرة كاملة» [2] والقياس الصحيح من باب العدل فإنه تسوية بين المتماثلين، وتفريق بين المختلفين ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا ، كما لايوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح.

ومن كان مستبحراً فى الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة فإن القياس يدل على تحريم كل مسكر كما يدل النص على ذلك ، فإن الله حرم الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة. وهذا المعنى موجود فى جميع الأشربة المسكرة لافرق فى ذلك بين شراب وشراب، فالفرق بين الأنواع المشتركة من هذا الجنس تفريق بين المتماثلين، وخروج عن موجب النصوص [3].

ويمكن أن نقول إن الحنابلة يقررون أن الإمام أحمد كان لا يرى بأسا من الأخذ بالقياس وهو فى ذلك متبع غير مبتدع، فقد كان فى ذلك متأسيا بما كان عليه الصحابة الأجلاء الذين تخرج على فقههم ، وسار فى فلكهم، فقد استعملوا الرأى الصحيح، وعملوا به وأفتوا به وسوغوا القول به، فكان لهم تبع، وله من أعمالهم

(١) كشف الأسرار على أصول أبى الحسن على بن محمد بن حسين البزدوى لعبد العزيز البخارى جـ ٢ ص ٦٩٧ .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٩٦ .

(٣) ابن تيمية : الفتاوى ص ٤١٤ .

القدوة والأسوة.

ومع ذلك نقرر أن الإمام أحمد كان لا يميل إلى التوسع فى الأخذ بالقياس، ولا يذهب إليه إلا عند الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. ولهذا قال أحمد سألت الشافعى عن القياس، فقال لى: عند الضرورة، وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة: لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه، ويوسعوه كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا فى استعماله قدر الضرورة ، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار[1] بل كان أحب إليه أن يفتى بالحديث الضعيف عن أن يقيس، ويفتى برأيه. قال عبد الله بن أحمد: سمعت أبى يقول: الحديث الضعيف أحب إلى من الرأى، فقال عبد الله: سألت أبى عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وأصحاب رأى، فتنزل به النازلة فقال الإمام أحمد: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأى، ضعيف الحديث أقوى من الرأى[2].

كان أحمد إذن يأخذ بالقياس ويحتج به عند الضرورة، والمنصوص عنه أن الآثار وافية بعامة الحوادث، وأن القياس إنما يحتاج إليه فى القليل وفى كلامه ما يدل على أن فتاوى الصحابة أحاطت لفظا أو معنى بالحوادث، فإنه قال: وما تصنع بالرأى وفى الحديث ما يغنيك عنه؟[3] فما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو فى نظيرها ، والصحابة كانوا يحتجون فى عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم ، وكانوا يجتهدون رأيهم، ويتكلمون بالرأى ويحتجون بالقياس الصحيح أيضا[4]. ثم يزيد ابن تيمية هذا الأمر وضوحا بقوله: «إن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التى هى

(١) ابن القيم : أعلام الموقعين جـ ١ ص ٦٧ .
(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٧ وما بعدها .
(٣) مسودة الأصول لآل تيمية ص ٥٢٠ .
(٤) الفتاوى لابن تيمية ص ٤١٢ وما بعدها .

قضية كلية وقاعدة تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد»[1].

توضيح ذلك:

لهذا فإن الله حرم الخمر فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول إلا عصير العنب خاصة. ثم من هؤلاء من لم يحرم إلا ذلك، أو حرم معه بعض الأنبذة المسكرة كما يقول فى ذلك من يقول من فقهاء الكوفة فإن أبا حنيفة يحرم عصير العنب المشتد الزبد، وهذا هو الخمر عنده .

ويحرم المطبوخ منه ما لم يذهب ثلثاه، فإذا ذهب ثلثاه لم يحرمه، ويحرم النيئ من نبيذ التمر، فإن طبخ أدنى طبخ حل عنده.

وأما محمد بن الحسن فوافق الجمهور فى تحريم كل مسكر قليله وكثيره، وبه أفتى المحققون من أصحاب أبى حنيفة وهو اختيار أبى الليث السمرقندى. ومن العلماء من حرم كل مسكر بطريق القياس، إ إما فى الإسم وإما فى الحكم ، وهذه الطريقة سلكها طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعى وأحمد، ويظنون أن تحريم كل مسكر إنما كان بالقياس فى الأسماء أو القياس فى الحكم.

والصواب الذى عليه الأئمة الكبار أن الخمر المذكور فى القرآن تناول كل مسكر. فصار تحريم كل مسكر بالنص العام والكلمة الجامعة لا بالقياس وحده، وإن كان القياس دليلا آخر يوافق النص، وثبتت أيضا نصوص صحيحة عن النبى ﷺ بتحريم كل مسكر؛ ففى صحيح مسلم عن النبى ﷺ أنه قال: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام»[2]؛ وعلى هذا فتحريم ما يسكر من الأشربة والأطعمة كالحشيشة المسكرة ثابت بالنص[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٤١٠.

(٢) رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه وفى رواية « كل مسكر خمر وكل خمر حرام» رواه مسلم والدارقطنى. انظر: نيل الأوطار جـ٨ ص ١٩٥ باب ما يتخذ منه الخمر وأن كل مسكر حرام.

(٣) الفتاوى ص ٤١٠ وما بعدها.

موقف فقهاء الحنابلة من القياس:

لقد وجدنا فقهاء المذهب من بعد الإمام أحمد يتوسعون فى الأخذ بالقياس، دفعهم إلى ذلك ما جد للناس من أحداث اضطروا لكى يفتوا فيها أن يقيسوا على فتاوى الصحابة وأقضيتهم، وعلى المسائل المنصوص على حكمها، واضطروا كذلك أن يخرجوا على أقوال إمامهم ولا يتحقق ذلك إلا بالقياس، لذلك سلكوا طريقه، فاجتهدوا واستنبطوا ووضعوا القضايا الكلية والقواعد العامة لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وأسهموا فى وضع ضوابط الاستنباط بالقياس وغيره من وسائل الاجتهاد بالرأى كالاستصحاب، والمصالح المرسلة، والاستحسان. مما سنتكلم عنه قريبا في موضعه.

ومن هؤلاء الأعلام من الذين نبغوا فى المذهب الحنبلى وكانت لهم كتابات رائعة ومحكمة،ومنهم على بن محمد بن عقيل البغدادى المتوفى سنة٥١٣هـ ، وأبو يعلى محمد بن الحسين الفرّاء المتوفى سنة ٦٩٥هـ وهؤلاء الأفذاذ قد درسوا وكتبوا فى أصول الفقه ووضعوا هذا العلم، وتكلموا فى القياس وخصوه بفضل من البيان ولا سيما ابن تيمية وابن القيم.

وقد تميزت كتابات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم: بأنها كانت تستضيئ دائما بطريقة السلف فى توضيح أبعاد القياس وبيان المقاصد التى سيقت لها الأحكام. فكانوا يسلكون مناهج الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة بوجه عام والإمام أحمد على وجه الخصوص.

ولكى تتضح لنا الأهداف العامة للفقه الإسلامى من القياس ونقف على تفكير الإمام أحمد فى أقيسته فسبيلنا إلى ذلك أن ننظر فيما كتبه الإمام ابن تيمية فقد أبان فى رسالته فى القياس وفيما كتبه عن الشريعة أنّ الأقيسة الصحيحة لا تتعارض مع الأهداف العامة للشريعة، وأن دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالته النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا كما لا يوجد معقول يخالف المنقول الصحيح[1].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية ص ٤١٤ .

فتقرر بهذا المفهوم أن كل النصوص الشرعية من كتاب أو سنة تتفق مع القياس ولا تتصادم معه، وقد أخطأ بعض من المتأخرين، والمتقدمين، فجرى على لسانهم أن هذا موافق للقياس، وذاك مخالف له فجاء ابن تيمية ليكشف عن خطأ هذا الفهم الذى تردى فيه هؤلاء، وهو فى هذا لا يتقيد بالأوصاف التى تعتبر عللا ويعمم حكمها، كما يفعل الحنفية الذين حكموا بطرد المقاييس، بل يسند الأقيسة إلى الحكم والأغراض والمقاصد الشرعية العامة. ومن خلال النظر فى الأغراض والمقاصد الشرعية التى ترجع فى جملتها إلى جلب المصالح ودرء المفاسد يحكم على مدى موافقة القياس أو مخالفته للنصوص الشرعية التى غايتها تحقيق المصلحة والعدالة بين البشر جميعا.

أما الأحناف فإنهم ينظرون إلى العلل والأوصاف المشتركة بين الأصل والفرع ويحكمون على تلك العلل بأنها منضبطة ومطردة.

أقسام القياس:

لقد قسم ابن تيمية القياس إلى قسمين: صحيح وفاسد، وهو إذ يبين ذلك يقول: «أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد، فالقياس الصحيح هو الذى وردت به الشريعة وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد والثانى قياس العكس، وهو من العدل الذى بعث به رسوله. فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التى علق بها الحكم فى الأصل موجودة فى غير معارض يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر فى الشرع فمثل هذا القياس لا تأتى الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذى اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، وليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت فى نفس

الأمر، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعا أنه قياس فاسد، بمعنى أن الصورة التى امتازت عن تلك الصورة التى يظن أنها مثلها - بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده[1].

وابن القيم يقرر هذا النظر ويسير مع أستاذه إلى أبعد مدى، ليثبت أن القياس قد لعب دورا خطيرا فى تطور الفقه فى جميع الأحكام، وأن الصحابة أجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل. فالأشباه والنظائر فى الشريعة تأخذ حكما واحدا، وإذن فلا معنى لكلمة هذا مخالف للقياس لأنه لاشئ من أحكام الشريعة إلا وهو متفق مع القياس الصحيح. أما الأقيسة التى تبدو مخالفة للنصوص الشرعية، فهى الأقيسة الفاسدة التى يتخلف فيها شروط الصحة، بأن يمنع مانع من تأثير الوصف المثبت فى الطرف الآخر، أو يوجد معارض فى أحد المتشابهين. وفى هذه الحال لا يكون النص مخالفا للقياس بل يكون القياس فاسدا.

منشأ الخلاف بين الفريقين:

قبل أن نورد بعض الأمثلة التى أوردها الأحناف على أنها مخالفة للقياس، نبين سبب هذا الاختلاف، وهو فى الواقع خلاف نظرى لفظى سببه اختلاف فى أصل القياس، فالأحناف يقررون أن أساس القياس يرجع إلى العلة المشتركة بين الأصل والفرع، وهى الوصف المناسب المنضبط فى إثبات حكم الأصل للفرع، وهم يفرقون بين العلة والوصف المناسب أو الحكمة التى يعبر عنها بالمصلحة التى تتحقق مع غرض الشارع فى إثبات الأحكام، وفى أكثر الأحوال يتم التلاقى بين العلة والوصف المناسب، بل إن الملاءمة بينهما هى التى تجعل العلة مؤثرة ومع ذلك فقد توجد العلة، ولا تتحقق الحكمة ولا يمنع ذلك من أن تكون العلة مؤثرة فى وجود الحكم،ومن هنا جعلوا الحكم يدور مع علته وجودا وعدما أما الحكمة فليس لها تلك الرابطة القوية.

---

(١) رسالة القياس لابن تيمية جـ ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢١٧ .

فالعلة تثبت الحكم دائما ، ولها طابع العموم والشمول فى كل الأمور وبهذا المسلك "تتقرر الأصول، وتضبط الأحكام ويكون الحمل على النصوص الشرعية، وتعرف الأحكام القياسية، والأحكام التى تجئ مخالفة للقياس، ولكنها موافقة للنصوص، فتقصر على موضع النص، ولا تكون سائرة على مقتضى القواعد الفقهية، ومع ذلك لها احترامها ، لمقام النص عليها[1].

أما ابن تيمية فقد نظر إلى الحكمة واعتبرها هى الوصف المؤثر فى الحكم، وهى التى تتفق مع أغراض الشارع العامة فى جلب المصالح ودرء المفاسد، ويشاطره فى هذا الرأى تلميذه ابن القيم وأكثر فقهاء الحنابلة، ولعله فى هذا النظر يتلاقى مع ما قرره الإمام أحمد فى القياس.

وما دامت الصلة بين الأشباه والنظائر هى الحكمة الشرعية عند الحنابلة فقد منعوا أن يجئ نص شرعى مخالف لنظائره وهذا النظر يحقق فائدة هامة وهى إظهار الأهداف العامة للشريعة ومعرفة أغراضها فى كل حكم من الأحكام. ومن الحق أن نقرر أن نظر الحنفية ومن معهم له فائدة علمية وهى ضبط الفقه الإسلامى بقواعد محكمة قوية، وأسس ثابتة مطردة، وليس من العيب أن يجرى على لسانهم أن هذا النص مخالف للقياس، لأن هذا القول لا ينقص من قدره ولا يعيبه، ما داموا قد اعترفوا بتحقيق وجه المصلحة فيه ولكنهم أعملوا قاعدتهم، وسيروها على اطرادها لتنضبط موازين الاستنباط وتتوحد قواعد الأحكام[2].

هذا هو منشأ الخلاف بين فقهاء الحنابلة وأئمة القياس الحنفية، ونرى أنه من المحتم علينا أن نتجه بعد ذلك إلى عرض بعض الأمثلة لتوضيح طريقة ابن تيمية فى تخريجه لبعض المسائل التى خالف فيها الحنفية فاعتبروها مخالفة للقياس، مع اعترافهم بوجه المصلحة فيها. نبين ذلك على سبيل المثال فيما يأتى:

---

(١) ابن حنبل : حياته وعصره آراؤه وفقهه للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ص ٢٧٧ طبع دار الفكر العربى .

(٢) بتصرف من المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(١) حوالة الحقوق:

وهى أن يكون لمحمد دين على أحمد فلا يستوفيه منه بل يطلب من على أن يحل محله فى الوفاء بهذا الدين وهذا لا يجوز لأنه مخالف للقياس كما قرر الفقهاء القياسيون لأن الدين وصف فى الذمة ولا يصح تمليكه قبل وفائه ، فإن ملَّكه للمدين فإنه يكون إبراء. وفضلا عن ذلك فإنه منهى عنه لأنه ينطبق عليه بيع الكالئ بالكالئ ، وقد بين ابن تيمية بطلان القياس فى تلك الصورة، وأبطل أيضا أن يكون الحديث منطبقا عليها. وفى ذلك يقول: وأما الحوالة فمن قال إنها تخالف القياس قال إنها بيع دين بدين، وهو لا يجوز وذلك غلط من وجهين:

أحدهما: أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام، ولا إجماع، وإنما ورد النهى عن بيع «الكالئ بالكالئ»[1] وهو المؤخر الذى لم يقبض وهذا كما لو أسلم فى شئ فى الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ.

الوجه الثانى: أن الحوالة من جنس إبقاء الحق لا من جنس البيع، فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على غيره فكأنه قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذى له فى ذمة المحيل ، ولهذا ذكر النبى ﷺ الحوالة فى معرض الوفاء ، فقال فى الحديث: «مطل الغنى ظلم ، وإذا أتبع أحدكم على مليئ فليتبع»[2].

فأمر المدين بالوفاء ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على ملىء، وهذا كقوله تعالى: ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان﴾[3].

ووفاء الدين ليس من قبيل البيع، وإن كان فيه شوب المعاوضة، وقد ظن بعض الفقهاء أن الوفاء إنما يحصل باستيفاء الدين بسبب أن الغريم إذا قصد الوفاء

---

(١) قال أحمد : ليس فى هذا حديث يصح ، لكن إجماع الناس أنه لا يجوز بيع دين بدين . سبل السلام جـ ٣ ص ٤٥ .

(٢) البخارى (كتاب الاستقراض وأداء الديون) ص ٣٦ طبعة البهية .

(٣) سورة البقرة من الآية ١٧٨ .

صار فى ذمته للمدين مثله يتقاضى ما عليه بماله، وهذا تكلف أنكره جمهور الفقهاء، وقالوا: بل نفس المال الذى قبضه يحصل به الوفاء، ولا حاجة أن نقدر فى ذمة المستوفى دينا، وأولئك قصدوا أن يكون وفاء الدين بدين، وهذا لا حاجة إليه.

وبهذا التخريج استطاع ابن تيمية أن يبعد حوالة الحقوق عن بيع الكالى المنهى عنه فى الحديث الشريف، وأن يثبت أنها من قبيل استيفاء الحقوق والتعاون على الوفاء بها، وعلى ذلك فليس فيها شذوذ عن حكم نظائرها ولا فيها مخالفة للقياس.

هذا نظر ابن تيمية الفقيه الحنبلى الواسع الأفق الدقيق الفهم فإذا انتقلنا إلى رأى فقهاء المذهب الحنفى وهم أهل الرأى والقياس، وجدنا مذهبهم لا يقر حوالة الحقوق إلا عن طريق المخارج الفقهية التى امتازوا بها عن غيرهم، فاعتبروا ذلك من قبيل التوكيل بقبض الدين وقد جاء فى البدائع ما نصه: وأما بيع الديون من غير من عليه، والشراء بها من غير من عليه، فينظر إن أضاف البيع والشراء إلى الدين لم يجز بأن يقول لغيره: بعت منك الدين الذى فى ذمة فلان بكذا، أو يقول: اشتريت منك هذا الشئ بالدين الذى فى ذمة فلان، وذلك لأن ما فى ذمة فلان غير مقدور التسليم فى حقه، والقدرة على التسليم شرط انعقاد العقد على ما مر بخلاف البيع والشراء بالدين ممن عليه الدين، لأن ما فى ذمته مسلم إليه، وإن لم يضف العقد إلى الدين الذى عليه جاز، ولو اشترى شيئا بثمن دين ولم يضف العقد إلى الدين جاز، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذى له عليه جازت الحوالة سواء أكان الدين الذى أحيل به دينا يجوز بيعه قبل القبض، أم لا يجوز كالسلم، ونحوه، وذكر الطحاوى رحمه الله أنه لا تجوز الحوالة بدين لايجوز بيعه قبل القبض، وهذا غير سديد، لأن هذا توكيل بقبض الدين ، فإن المحال له بصيرة بمنزلة الوكيل للمحيل بقبض دينه من المحتال له والتوكيل بقبض الدين جائز أى دين كان، ويكون قبض الوكيل، كقبض موكله[1] فالكاسانى وابن تيمية مع تباعدهما فى الزمن قد وصل كل منهما إلى نتيجة واحدة مع اختلافهما فى المنهج والطريقة، فالأول قد وصل

---

(١) بدائع الصنائع وترتيب الشرائع للكاسانى جـ ٥ ص ١٨٢ .

إليها عن طريق العلة التى يدور الحكم معها وجودا وعدما فاعتبر الحوالة من قبيل الإنابة فى استيفاء الحقوق.

أما الفقيه الحنبلى فقد وصل إلى نفس النتيجة ولكن من طريق آخر وهو أنها من قبيل المعاونة فى استيفاء الحق ، وذلك هو المقصود من شرعية الحوالة.

(٢) عقود المضاربة والمزارعة والمساقاة:

يقول ابن تيمية فى بيان مقصود الشريعة الإسلامية فى تلك العقود: وقالوا المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس، ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة، لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، فلما رأوا العمل فى هذه العقود غير معلوم، والربح فيها غير معلوم، قالوا تخالف القياس وهذا من غلطهم، فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات الخاصة التى يشترط فيها العلم بالعوضين، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات، وإن قيل إن فيها شوب معاوضة، وكذلك المقاسمة جنس غير جنس المعاوضة الخاصة، وإن كان فيها شوب معاوضة، حتى ظن بعض الفقهاء أنها بيع يشترط فيه شروط البيع الخاص[1].

وإيضاح هذا العمل الذى يقصد به المال ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون العمل مقصودا معلوما مقدورا على تسليمه، فهذه الإجارة اللازمة.

والثانى: أن يكون العمل مقصودا لكنه مجهول، أو فيه غرر، فهذه الجعالة هى عقد جائز ليس بلازم، فإذا قال من رد متاعى الضائع فله مائة، فقد يقدر على رده، وقد لا يقدر على رده، وقد يرده من مكان قريب، وقد يرده من مكان بعيد فلهذا لم تكن لازمة لكن هى جائزة، فإن عمل هذا العمل استحق الجعل، وإلا فلا، ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل جزءا شائعا ومجهولا جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه ويقول للسرية التى يسرى بها: لك خمس ما تغنمين، أو ربعه وقد تنازع العلماء فى سلب القاتل، هل

(١) ابن تيمية : رسالة القياس من مجموعة الرسائل الكبرى جـ ٢ ص ٢٢٠ .

هو مستحق بالشرع - كقول الشافعى، أو بالشرط -كقول أبى حنيفة، ومالك على قولين، وهما روايتان عن أحمد - فمن جعله مستحقا بالشرط جعله من هذا الباب، ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلا على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحاب رسول الله ﷺ الذين جعل لهم قطيعا على شفاء سيد الحى، فرقاه بعضهم حتى برئ، فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء، لا على القراءة، ولو استأجر طبيبا أجرة لازمة على الشفاء لم يجز، لأن الشفاء غير مقدور، فقد يشفيه الله، وقد لا يشفيه، وهذا ونحوه مما تجوز الجعالة فيه[1].

وأما النوع الثالث: فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد فى نفس عمل العامل ولهذا لو عمل ما عمل، ولم يربح شيئا لم يكن له شئ، وإن سمى هذا جعالة بجزء مما يحصل بالعمل كان نزاعا لفظيا، بل هذه مشاركة، هذا ينفع بدنه وهذا ينفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما على الإشاعة، ولهذا لا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجهما عن العدل الواجب فى الشركة، وهذا هو الذى نهى عنه ﷺ من المزارعة[2].

ومن هذا نرى أن ابن تيمية يتجه دائما إلى مقاصد الشريعة العامة، وأهدافها الكلية فى حين أن فقهاء الأحناف ينظرون إلى علل الأحكام فيجيزون المضاربة والمزارعة والمساقاة على سبيل الاستثناء لأنها من قبيل الإجارات، وابن تيمية يعتبرها اشتراكا ولا يجوز أن يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا ليس من العدل ولا من التعاون فى حال الخسارة لاحتمالها.

(٣) السلم:

وهو من الأمثلة التى قرر الفقهاء القياسيون أنه عقد استثنائى ثبت على خلاف القياس، لأنه بيع معدوم أو بيع ما ليس عند البائع فيكون داخلا فى النهى

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ .
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠ .

العام فى قول رسول الله ﷺ: «لا تبع ما ليس عندك»[1] ولكن يرى ابن القيم أنه بيع قياسى جار على أصل الشريعة فى البيوع بوجه عام لأنه مضمون فى الذمة مقدور على تسليمه غالبا كمعاوضة فى المنافع فى الإجارة، وكالتزام الثمن فى البيوع المطلقة، وأخطأ القياسيون فى قياسهم بيع السلم على بيع المعدوم، أو بيع ما ليس عنده، لأن بيع العين المعدومة، بيع ما لا وجود له ولا يقدر على تسليمه وبيع الإنسان عينا معينة لا يملكها، بل هى ملك لغيره الالتزام فيها منصب على شئ معين ليس مضمون التسليم، بخلاف السلم فإن الالتزام فيه بموصوف، وهو ثابت فى الذمة، وتسليم جنس مبين النوع والصفة مقدور التسليم غالبا، وإن الالتزام بأداء شئ يعرف بجنسه، ونوعه، ووصفه وقدره وثبت ذلك فى الذمة هو من قبيل الديون فهو كالثمن، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا فى الذمة، وبين الآخر؟ إن الأولى إذن أن يقاس المسلم فيه على الثمن فى البيوع المطلقة وعلى الديون بشكل عام وهذا محض القياس والمصلحة، ولقد فهم ابن عباس حل عقد السلم من قوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ الآية[2] وقال فى ذلك: «أشهد أن السلف المضمون فى الذمة حلال فى كتاب الله تعالى، وقرأ الآية[3].

وجاء فى المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: أن قول الفقهاء: «هذا الحكم مستثنى من قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس» ليس المراد به أنه تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عدل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان

(١) رواه الخمسة عن حكيم بن حزام قال: قلت يارسول الله يأتينى الرجل فيسألنى عن البيع ليس عندى ما أبيعه منه، ثم أبتاعه من السوق، فقال: «لا تبع ما ليس عندك». انظر: نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٧٥.

(٢) سورة البقرة من الآية: ٢٨٢.

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٥٠. والحديث رواه الشافعى، والطبرانى، والحاكم والبيهقى من طريق قتادة عن أبى حسان الأعرج عن ابن عباس قال: أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى، مما أحل الله فى الكتاب وأذن فيه قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين﴾ الآية. انظر: التلخيص جـ٢ ص ٣٢.

الشرعى، فمن ذلك أن القياس يقتضى عدم بيع المعدوم، وجاز ذلك فى السلم والإجارة توسعة وتيسيرا على المكلفين [1].

وبهذا يتضح أن الحنابلة قد استخدموا القياس، واستفادوا منه فائدة لاتقل عن غيرهم من العراقيين الذين نبغوا فى الاجتهاد بالرأى بل أقول إن قياس الحنابلة كان أحكم وأضبط، لأنهم كانوا أوسع علما بالسنة وفتاوى الصحابة، وأقضيتهم وطرائق استنباطهم، الأمر الذى جعلهم ينظرون فى الأحاديث التى ظن الحنفية أنها ليست متفقة مع القياس، وأنها يجوز العمل بها على سبيل الاستثناء؛ فأثبتوا أنها لا تعارض القياس ولا تنافى مقاصد الشرع وأهدافه العامة.

وأخيرا فإنهم فى إجرائهم القياس لم ينظروا إلى العلل التى يدور الحكم معها وجودا وعدما، بل كانت نظرتهم أشمل وأوسع إذ أنهم اتجهوا إلى المقاصد الشرعية التى تقوم على رعاية المصالح ودرء المفاسد. فنما الفقه الإسلامى نموا عظيما وبدا متماسكا غير متنافر، فالأشباه والنظائر تأخذ أحكاما متشابهة، والمختلفة كذلك.

فائدة القياس من الناحية التشريعية:

على ضوء ما سبق ندرك أن القياس فى الفقه الإسلامى يلعب دورا خطيرا فى توسيع دائرة الشريعة وبسط سلطانها على الحياة كلها، فإذا تجددت للناس أقضية أو نزلت بهم حادثة لم ينص على حكمها بعبارة أو إشارة أو دلالة، فإن المجتهد يبحث فى العلل التى شرعت من أجلها الأحكام المنصوصة أو ينظر إلى الأهداف العامة التى شرعت من أجلها الأحكام، ويطبق حكمها على القضايا التى لم ينص عليها. وبذلك تكون الشريعة وافية بحاجات الناس ومصالح العباد إلى أن تقع هذه السماء على الأرض.

وبدون هذا الأصل لا تفى الشريعة الإسلامية بمصالح الناس وحاجاتهم، وهذا ينافى ما اقتضته الحكمة الإلهية من جعل الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع

---

(١) ابن بدران : المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٤٨ .

السماوية، فاستعمـال هذا الأصل أمر لابد منه وإلا وصمت الشريعة بالجمود وهذا ينافى كل المنافاة أنها آخر الشرائع[1].

(١) انظر الفقه الإسلامى أساس التشريع من بحث (الحكم فيمـا لا نص فيه) لفضيلة الشيخ محمد زكريا البرديسى ص ٧٨ .

المبحث السادس
الاستصحاب فى الشريعة

تعريفه:

عرفه ابن بدران بأنه التمسك بدليل عقلى أو شرعى لم يظهر عنه ناقل مطلقا، وتحقيق معناه أن يقال اعتقاد كون الشئ فى الماضى أو الحاضر يوجب ظن ثبوته فى الحال أو الاستقبال[1].

وعرفه ابن القيم بقوله: «فالاستصحاب: استفعال من الصحبة ، وهى استدامة إثبات ما كان ثابتًا أو نفى ما كان أول الكلام منفيا[2] ومعنى ذلك كله أن الحكم، يظل معمولا به نفيا أو إثباتا ، حتى يقوم دليل آخر يثبت نقيض ذلك الحكم وذلك كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشغل به حتى يثبت خلاف ذلك. وقد دل الشارع على تعليق الحكم به فى قوله فى الصيد: «وإن وجدته غريقا فلا تأكله، فإنك لا تدرى الماء قتله أو سهمك»[3] وقوله: «وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره»[4] ،لما كان الأصل فى الذبائح التحريم وشك هل وجد الشرط المبيح أو لا، بقى الصيد على أصله فى التحريم ، ولما كان الماء طاهرا فالأصل بقاؤه على طهارته ولم يزلها بالشك[5]، ولما كان الأصل بقاء المتطهر على طهارته لم يأمره بالوضوء مع الشك فى الحَدَث، بل قال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا»[6].

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص ١٣٣ .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٣٣٩ .

(٣) من حديث عدى بن حاتم عن النبى ﷺ، وقال الشوكانى:متفق عليه . نيل الاوطار جـ ٨ ص ١٤١ .

(٤) من حديث عدى بن حاتم عن النبى ﷺ، انظر المرجع السابق جـ ٨ ص ١٣٩ .

(٥) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٣٣٩ وما بعدها .

(٦) أخرجه أبو داود والحاكم وابن حبان وفى إسناده على بن زيد بن جدعان ومعناه: يعلم وجود أحدهما ولا يشترط السماع والشم بإجماع المسلمين انظر : نيل الأوطار جـ ١ ص ٢٤٠ باب المتطهر يشك هل أحدث .

تلك هى حقيقة استصحاب الحال، وبيان معناه فى عرف بعض الفقهاء. والآن نتجه إلى بيان موقف الفقهاء منه ومدى أخذهم بهذا الأصل الفقهى، والحقيقة أن الأئمة قد اتفقوا فيما بينهم على الأخذ به ولكنهم اختلفوا فى مقدار ذلك ومداه، فأكثر الفقهاء أخذاً به هم الحنابلة ثم الشافعية ثم المالكية ثم الحنفية.

فالحنفية ويقاربهم المالكية قد أخذوا بالاستصحاب على ندرة. أما الحنابلة وقريب منهم الشافعية فقد توسعوا فى طرائق الاستنباط به. ولعل ذلك يرجع إلى مقدار الأخذ بالقياس والعرف والاستحسان، فمن توسع من الفقهاء فى الاعتماد على تلك المصادر الثلاثة كان قليل الاعتماد على الاستصحاب فى المسائل التى لم ينص على حكمها، لأن لهم فى المصلحة المرسلة ما يغنيهم عن ذلك الأصل. وهؤلاء هم الحنفية ومعهم المالكية وإن كان المالكية أقل منهم أخذا بالاستصحاب.

أما فقهاء الحنابلة والشافعية فقد اعتبروا القياس عند الضرورة، ومن ثم فقد توسعوا فى طرائق الاستنباط بذلك الأصل. فاعتبروا أن غلبة الظن باستمرار حكم من الأحكام قرينة لاستمرار ذلك الحكم، وذلك يفيد أن الاستصحاب لا يعد دليلا قويا ولذلك فلا يلجأ إليه المجتهد إلا فى آخر الأمر لأنه إذا عارضه أضعف أدلة الاستنباط الأخرى فإنه يقدم عليه. ويقرر ذلك الخوارزمى بقوله هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حكم حادثة رجع أولا إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، فإن لم يجد أخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته[1] وقد أومأ الإمام أحمد إلى ذلك فى رواية أبى طالب وقد سأله عن قطع النخل فقال: لابأس به، لم نسمع فى قطع النخل شيئا، قيل له: فالنبق، قال: ليس فيه حديث صحيح وما يعجبنى قطعه، قلت له: إذا لم يكن فيه حديث صحيح فلم لا يعجبك؟ قال: لأنه على كل حال قد جاء فيه كراهية، والنخيل لم يجئ فيه شئ، قال القاضى: فقد استدام أحمد للإباحة فى قطع النخل لأنه لم يرد شرع بحظره[2].

(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص١٣٤ وإرشاد الفحول للشوكانى ص٢٠٨.

(٢) انظر: مسودة الأصول لآل تيمية ص ٤٧٨ وما بعدها.

وعلى ذلك فإنه إذا كان الأصل فى الإباحة فإنها تستمر حتى يقوم الدليل على الحظر.

وإذا كان الأصل فى الحظر، فإنه يستمر الحظر، حتى يقوم دليل على الإباحة وإذا كان الأصل فى أمر الوجوب استمر الوجوب، حتى يقوم دليل على عدمه، فإذا كان الأصل فى العقود والشروط وجوب الوفاء بها أخذ من عموم النصوص الموجبة لها، فإن ذلك الوفاء ثابت لكل عقد وشرط مهما يكن حتى يقوم الدليل على وجوب الوفاء، وإذا كان الأصل فى المصالح والمنافع الإباحة، فإن كل أمر فيه منفعة يصح تناولها حتى يقوم الدليل على حظرها[1].

وهذا الأصل هو المصدر الوحيد الذى أمد الفقه الحنبلى بطاقات هائلة من المرونة والسعة على الرغم من اتباعه لما كان عليه السلف الصالح وتشديده فى هذا الاتباع، فإنه إذ يتشدد فى قبول الرواية لإثبات حكم من الأحكام، فإنه كذلك يتشدد فى قبول الدليل الذى يبطل حكم الاستصحاب ومن ثم فإن هذا المذهب يعد من أوسع المذاهب الإسلامية تحقيقا للشروط وأقلها تقييدا وإبطالا لها وسوف نرى ذلك واضحا جليا فى المبحث المخصص لذلك قريبا.

بقى أن نقرر أن الحنابلة يثبتون حكم الاستصحاب فى الإثبات والنفى أى الإيجاب والسلب ما دام لم يقم دليل مانع لاستمراره؛ وعلى ذلك يرث المفقود من غيره، وتثبت له الوصايا، ولذلك فهم يقولون: بأن الاستصحاب يصلح دليلا للإثبات والدفع. أما الحنفية فيقولون: إنه يصلح للدفع فقط.

ويقرر ابن القيم هذا المعنى فيقول: ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم، لا إلى عدم المغير له فإذا لم نجد دليلا نافيا، ولا مثبتا أمسكنا، لا نثبت الحكم ولا ننفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدل، فهو يمنعه الدلالة حتى يثبتها، لا أنه يقيم دليلا على نفى ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض فالمعارض لون والمعترض لون،

---

(١) انظر : ابن حنبل : حياته وعصره آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبى زهرة ص ٢٩٠ .

فالمعترض يمنع دلالة الدليل والمعارض يسلم دلالته ويقيم دليلا على نقيضه[1].

وهذا الكلام يتلاقى مع ما قرره الحنفية من أن الاستصحاب يكون للدفع لا للإثبات، ولذلك كانت حاله حال المعترض على الدليل فمتى قام الدليل سقط الاعتراض.

فالمطلِّق إذا شك فى أنه طلَّق واحدة أو ثلاثا، فإن أحمد رضى الله عنه مع جمهور الفقهاء خلافا لمالك قد قرر أنه لا يقع إلا طلقة واحدة رجعية وذلك لأن الحل ثابت بيقين بمقتضى عقد الزواج المتيقن الخالى عند إنشائه من كل مانع شرعى، فكان الحل هو الحال الثابتة المستمرة. فلا تزول بالشك بل لا تزول إلا بما يماثلها فى الثبوت والواحدة مستيقنة، فثبتت، وهى لا تنافى الحل فتثبت معه[2].

ولذلك فإن الإمام أحمد رضى الله عنه، كان ينبه على القول باستصحاب الحال، لأنه كان يسأل عن المسألة التى فيها غموض، فيقول: لم ينقل فى ذلك شئ، أو لم يرو فيه شئ، وهذا صريح فى القول باستصحاب الحال، لأنه لا يجد حكما فيجعل الذمة على براءتها، والساحة على فراغها، والهمة على خلوها، والضمائر على انطلاقها[3].

وخلاصة القول أن فقهاء الحنابلة يأخذون بالاستصحاب ويتوسعون فيه على النحو الذى سبق ذكره لأنهم لا يعملون بالرأى إلا فى حالة الضرورة، لذلك رأينا الظاهرية الذين أنكروا القياس أكثر الأئمة اعتماداً على الاستصحاب، فهم قد فاقوا فى ذلك الحنابلة وعلى العكس من ذلك فإن الحنفية الذين توسعوا فى الرأى ساروا معه إلى أبعد مداه قللوا من الأخذ به، أما المالكية فهم أقرب إلى الحنفية والشافعية يقاربون الحنابلة.

---

(١) انظرأعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٣٣٩ .

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٩٦ .

(٣) انظر : طبقات الحنابلة لأبى يعلى جـ ٢ ص ٢٨٦ .

المبحث السابع
المصـــالح المرســـلة

تمهيد:

مما لا شك فيـه أن الفكر التشـريعي الإسلامي يسـتهـدف مصلحـة الأمة، أو مصلـحة المجتـمع، وذلك بمراعاته كل مـا يحفظ عليـه وحدته وتماسكه ويحـقق له أهدافه، ويصـون علاقات أفراده من الوهن والضـعف، فما كـان فيه المصلحة فـهو محل طلبه، وما كان فـيه المضرة له فهو محل نهيه، وإن هذا أمر أجـمع عليه فقهاء المسلمين، وأثبته اسـتقراء الأحكام فلم يلاحظ فيها أمر يـضر بالأمة أو يزيد ضرره على نفعه، وما كان من حكم جاء به إلا كان نفعه أكبر من ضرره[١].

وقد تحقق نفعهم في كل فعل أمر الله به، ما صانهم عن الشر والفساد بالنهي عن كل مـا يلحق بهم أذى، وهكذا كـانت أوامـر الشـارع عنوانا لكون المأمـور به مصلحة، وكانت النواهي الواردة عن الشارع عنوانا لكون المنهي عنه مفسدة أي أن فعل الأول يحقق للناس مصالح وترك الآخر يدفع عنهم مفاسد[٢].

تعريف المصلحة:

وقد جـاء في التعريف بها أنهـا : مفعلة من الصـلاح ، وهو كون الشئ على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشئ له[٣].

وذكر الشاطبي في الموافقات والاعتصام معناها بقوله: «الأحكام إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل[٤] والآجل على حسب توقيف الشارع وعلى الحد الذي حده لا على مقـتضى أهوائهم وشهواتهم، فـلا ينال العبد المصالح بـنفسه بدون أن يناولها إياه الشرع الشريف».

---

(١) انظر: المصلحة للشيخ على الخفيف بمجلة الوعى الإسلامى العدد ٨٠ ص ٣٥ .

(٢) انظر: مقاصد الشريعة : المصلحة للدكتور محمد أنيس عبادة ص ١٠ طبعة أولى .

(٣) انظر: رسالة الطوفى فى المصلحة ص ١٣ وما بعدها .

(٤) انظر: قـواعـد الأحكام فى مـصالح الأنام لـلعز بن عـبـد السـلام جـ ١ ص ٤٢، ٤٣ ، وانظر: الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ١١١.

وعرفها الطوفى فى رسالته فقال: واما حدها بحسب العرف، فهى السبب المؤدى إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح وبحسب الشرع هى السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عادة[1].

وبالتأمل الدقيق لكلا التعريفين لا نكاد نلحظ فارقا جوهريا بينهما فكل منهما يثبت أن المصلحة ليست هى المصلحة الفردية وليست هى التى تصدر عن اتباع الهوى والانقياد للنفس بل هى راجعة إلى مقصود الشارع تدل عليه وتعبر عنه، وقد أثبت الاستقراء الفقهى أن الأحكام كلها تتجه إلى جلب المصالح ودفع المفاسد.

وكل ذلك لم يكن محل خلاف بين الأئمة وإنما الخلاف بينهم فى النظر أو التطبيق، ومن أجل ذلك اتخذت المصلحة دليلا من أدلة الحكم وأمارة عليه، بل إن فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلا من أصول الاستنباط ويردون ذلك إلى الإمام أحمد، يشهد بذلك كتابات ابن القيم المستفيضة التى قرر فيها أن أمور الشريعة التى تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة، ومنع الفساد والمضرة.

ومن ذلك ندرك أن الحنابلة قد أخذوا بمبدأ المصالح المرسلة وكانوا يصدرون فى ذلك عن رأى إمامهم. فهل يعنى ذلك أن الإمام أحمد كان يعتبر المصالح ويعمل بها، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا أغفل ابن القيم هذا الأصل عند ذكره أصول الإمام أحمد والتى سبق لنا عرضها فيما سبق؟.

وللإجابة على هذا التساؤل نقول: إن هذا الأصل لم يذكره ابن القيم ضمن أصول الإمام أحمد لأنه يرى أنه مندرج مع القياس إذ أن القياس عند الحنابلة عموما وعند ابن تيمية على وجه الخصوص له معنى أوسع ونظرة أرحب، فهم ينظرون إليه على أنه لا يكون صحيحا إلا إذا كانت الأوصاف المشتركة بين الأصل والفرع مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومحققة لمقاصدها السامية. فلم تكن العلة هى أساس القياس عندهم وإنما الحكَم والأوصاف المناسبة هى أساس الأحكام واطراد الأقيسة، وتلك الأوصاف المناسبة ما هى فى الحقيقة إلا رعاية

---

(1) انظر : رسالة الطوفى فى المصلحة ص ٤.

المصالح، ودفع المضار ومنع الحرج والضيق.

وهذا يفيد أن الإمام أحمد كان يعتبر المصلحة أصلا من أصول الفقه والاستنباط، وهو فى ذلك لم يخرج عن متابعته للسلف قيد شعرة، فإن السلف الصالح - رضوان الله عليهم - كانوا يأخذون فى كثير من الأحكام بالمصالح والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

(١) أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع. قال على رضى الله عنه: «لا يصلح الناس إلا ذاك» ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيبون عن الأمتعة فى غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة ، فكانت المصلحة التضمين.

وهذا معنى قوله: لا يصلح الناس إلا ذاك، ولا يقال: إن هذا نوع من الفساد وهو تضمين البرئ. إذ لعله ما أفسد ولا فرط، فالتضمين مع ذلك كان نوعا من الفساد. لأنا نقول: إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت ووقوع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد، والغالب فوت الأموال، وأنها لا تسند إلى التلف السماوى بل ترجع إلى صنع العباد على المباشرة أو التفريط. وفى الحديث «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»[1] تشهد له الأصول من حيث الجملة، فإن النبى ﷺ نهى عن أن يبيع حاضر لبَاد، وقال: «دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[2] وقال: «لا تلقوا الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى السوق»[3] وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فتضمين

---

(١) أخرجه مالك فى الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلا، وأخرجه الحاكم فى المستدرك والبيهقى من حديث أبى سعيد الخدرى وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت. راجع : الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٩٢.

(٢) رواه الجماعة إلا البخارى . نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٨٥ طبعة الحلبى .

(٣) البخارى (كتاب البيوع) جـ ٢ ص ١٣ طبعة البهية .

الصناع من ذلك القبيل[١].

(٢) ومنها أنه لو طبق الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة ومست الحاجة إلى الزيادة على سد الرمق فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة، ويرتقى إلى قدر الحاجة فى القوت والملبس والمسكن، إذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس فى مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا، وفى ذلك خراب الدين، لكنه لا ينتهى إلى الترفه والتنعم كما لا يقتصر على مقدار الضرورة.

وهذا ملائم لتصرفات الشرع وإن لم ينص على عينه، فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر، والدم ولحم الخنزير، وغير ذلك من الخبائث والمحرمات، فما نحن فيه لا يقصر عن ذلك[٢].

(٣) ولقد نفى عمر بن الخطاب نصر بن حجاج، وكان شابا جميلا نفاه من المدينة، لأنه يفتن بعض النساء، ويأسرهن بجماله فخشى عمر الفاروق من حدوث الفتنة، ورأى فى إبعاده عن المدينة مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر عليه، ولعله - رضى الله عنه - لاحظ فى سلوكه ما من شأنه أن يغرى النساء وأنه كان يُسرُّ بهذا الإغراء، فنفاه عقوبة له وعبرة لغيره[٣] ومن هذا القبيل ما كان من أمر الصحابة إزاء جمع القرآن الكريم وكتابته فى مصحف واحد، فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع، ولذا توقف أبو بكر أولا حتى تحققوا من أنه مصلحة فى الدين تدخل تحت مقاصد الشرع فى ذلك.

ومثله ترتيب الدواوين، وتدوين العلوم الشرعية وغيرها[٤].

ولا نريد أن نستطرد فى سرد الأمثلة فهى كثيرة ومتنوعة وإنما سقنا ذلك على سبيل المثال للتدليل على أن الصحابة - عليهم رضوان الله - كانوا يعتبرون

---

(١) انظر : الاعتصام للشاطبى جـ ٢ ص ١٠٢ طبعة التجارية .

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ١٠٧ .

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٣٢.

(٤) الموافقات للشاطبى جـ ١ ص ٣٩ طبعة التجارية

المصالح، وأن عمر بن الخطاب يعتبر فى نظر مؤرخى التشريع الإسلامى من أدق الناس نظرا فى معرفة المصالح العامة، ولا سيما عندما تشتبه الأمور وتتضارب المصالح، وهو مع هذا لا يعطل نصا ولا يعتبر مصلحة ألغاها الشارع بنص قاطع ثبت عنده، كما أنه لا يستبد برأيه متى بان وجه الخطأ(١).

وهذا من باب السياسة، ورعاية المصلحة العامة، وتحقيق الخير والبعد عن مواطن الحرج والإعنات، واتباع الأهواء. فليست المصلحة تشريعا بالهوى، ولا تؤدى إلى الخروج عن دائرة الدين ومقاصد الشريعة، وإنما هى اجتهاد مستمد من روح الشرع ومقاصده العامة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وتكون السعادة فى الدنيا والآخرة. يقول الإمام الشاطبى: «فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم»، وهو جهة المصلحة التى هى عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع فى الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع. فقد اتفقوا فى الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا كلها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة أهوائهم بسبب ذلك(٢).

أحمد بن حنبل والمصلحة:

علمت مما سبق أن الحنابلة قد أخذوا بالمصلحة اتباعاً للإمام أحمد، وتمشيا مع الخط الذى رسمه لهم، فإذا كانوا قد أخذوا بالمصلحة فى كثير من الوقائع، فإن الإمام أحمد - ولا شك - لا يرى بأسا من الأخذ بها، ولذا فإننا نسوق بعض الأمثلة التى تؤيد ذلك:

(١) فنراه فى مجال السياسة الشرعية يقرر عقوبات فى الأخذ بها إصلاح للأمة، وأمن للمجتمع مما يتهدده من الأخطار والانحراف، فأفتى من باب السياسة بنفى أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم، ومنها تغليظ الحد على شرب الخمر فى نهار رمضان، ومنها عقوبة من طعن فى الصحابة. وقرر أن ذلك

---

(١) راجع فى ذلك عمر والمصلحة من بحث للشيخ بدر المتولى عبد الباسط فى مجلة العربى العدد ١٥٨ ص ٢٤

(٢) انظر: الموافقات للشاطبى جـ ٢ ص ٣٩.

واجب، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب، وإلا كرر العقوبة[1].

وسار الإمام أحمد مع المصلحة إلى المدى البعيد، وأسهم بنصيب وافر فى إقامة صرح العدالة وحماية المجتمع الإسلامى من التداعى، فكان يعتمد فى فتواه فى المسائل التى ليس فيها نص على اعتبار المصلحة أساسا سليما، يعتمد عليه الفقيه فى فتواه، ولقد تابع الحنابلة خطو إمامهم، فأخذوا بهذا المبدأ، ولا سيما فى باب السياسة الشرعية.

وتلك مناظرة بين شافعى وأبى الوفاء على بن عقيل بن محمد: قال الشافعى: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع». فقال ابن عقيل الحنبلى: «السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة وتحريض على الزنادقة لكفى[2].

ضوابط المصلحة:

فالحنابلة قد أخذوا بالمصالح، واعتبروها أصلا من أصول الفقه ولكنهم لم يأخذوا بها على الإطلاق بل قيدوها بقيود ترجع إلى ضرورة ربطها بمقاصد الشريعة وأهدافها العامة وهذا هو شأن المالكية فى الأخذ بالمصلحة فهى عندهم: كل أصل شرعى لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، مأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به[3].

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٣١٣ .

(٢) الطرق الحكمية لابن القيم ص ١٣ .

(٣) الموافقات للشاطبى جـ ١ ص ٣٩ .

وكذلك الحنابلة قد اشترطوا فيها بأن تكون متفقة مع مقاصد الشرع الإسلامي، وأن تكون معقولة في ذاتها بحيث إذا عرضت على ذوي العقول تلقوها بالقبول، وأن يكون الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين[1]، والله تعالى يقول: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[2].

مجال العمل بالمصلحة المرسلة:

يقتصر مجال العمل بالمصلحة على تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض، مما يشمل جميع فروع القانون العام والخاص، بل إن بعض فروعه تتسع في دائرة العمل بالمصلحة إلى حد كبير، لقلة النصوص الواردة فيها، ووقوفها عند الإجمال من غير تفصيل، كقانون المرافعات والقانون التجاري الذي يعتمد على العرف التجاري الصحيح، والقانون الدستوري والقانون الإداري، والقانون الدولي، والقانون الجنائي الذي تدخل أكثر أحكامه في التعزيرات الشرعية التي يشرعها أهل الاختصاص جلبا للمصلحة، ومنعا للمفسدة ، نظرا لاقتصار النصوص الإسلامية على عقوبات بعض الجرائم الكبرى في أحكام الحدود والقصاص[3].

وبناء على ذلك فلا تدخل المصلحة في أصول العبادات المحضة لأن العبادات المحضة يقصد بها التقرب إلى الله، ونوال رضاه وثوابه، وهذا أمر لا يعرف إلا من الله سبحانه، ولأن فتح باب التشريع في نطاق العبادات باسم المصلحة يؤدي إلى تغيير شعائر الدين، والابتداع فيها والتلاعب بها، فيقتصر على أدائها بدون زيادة ولا نقصان حسبما وردت بها النصوص، فلا يصح إنشاء عبادة لم يأت بها نص بدعوى أن فيها مصلحة، لأنها لا تعلم إلا من الله الذي شرعها لعباده، وأرادها شعائر دينية واحدة للسلف والخلف وقد قرر العلماء أنه لا مجال للاجتهاد مع وجود النص. وعلى ذلك فتكون المصلحة حيث لا نص، ومجال العمل بها في المعاملات التي تختلف باختلاف العصور والبيئات.

---

(١) الاعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٣٠٧ .

(٢) سورة الحج : من الآية ٧٨ .

(٣) الفقه أساس التشريع ص ١١٨ طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

ويقـول الطوفى الفقـيه الحنبلـى «وإنما اعتـبرنا المصلحـة فى المعامـلات دون العبادات وشـبهها لأن العـبادات حق للشرع خاص به ولا يمكن مـعرفة حقـه كما وكيفا، وزمانا ومكانا إلا من جهته، فيأتى به العبد على ما رسم له.

ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعـقولهم ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا، وهذا بخلاف حـقوق المكلفين، فإن أحكامـها سيـاسية وشرعـية، وضعت لمصالحهم وكانت هى المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول[1].

ويقول الإمـام الشاطبـى: «إن الشارع لم يكل شـيئـا من التعـبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده، والزيادة عليـه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة»[2].

المصلحة والنصوص:

نقـصـد بهـذا أن نبين مـا إذا كـان هناك تعـارض بين المصلحـة والنصـوص بحـسب الظاهر، والنص أعم من كـونه قطعـيا أو ظنيـا، أمـا من حيث النصـوص القطعـيـة فإن المصلحـة لا تتـعارض مـعـها، لا فى حـالة الاخـتـيار ولا فى حـالة الضرورة، وذلك أننا حينـما ننزل على حكم الضرورة، لا نكون مخالـفين للشريعة بل نسير معها، ونعمل بمقتضاها، يقول الله سبحانه وتعالى بعد أن فصل المحرمات فى كتابه العزيز: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾[3].

فإذا لم توجد هذه الضرورة لم تتعارض المصلحة مع النصوص القطعية، وما يتوهـم من مصلحـة لدى بعض الناس حينئـذ ليس إلا خطأ فى تقدير المصـلحة أو ضلالا فى التفكير أو اتبـاعا للهوى، أو انقيادا للشهوات أو تأثيـرا بنظر جزئى غير مستوعب للمسألة من جميع جوانبها وعواقبها.

أما النصـوص الظنية فى ثبـوتها أو دلالتهـا فقد اخـتلف الفقـهاء فى اعتـبار المصلحة مع وجودها على ثلاثة طوائف :

---

(١) انظر : رسالة الطوفى فى تقديم المصلحة فى المعاملات على النص ص ٢٩ .

(٢) الفقه أساس التشريع ص ١١٨ نقلا عن الموافقات .

(٣) سورة الأنعام من الآية ١١٩ .

(١) فالأحناف والشافعية، لا يأخذون بالمصالح إلا إذا كان لها أصل ثابت من جهة الشرع يشهد لها بالاعتبار وإلا فيجب ردها وترك العمل بها.

وفى حالة الأخذ بالاستحسان، فإنهم يردونه إلى القياس الخفى أو إلى الإجماع أو إلى النص: أما الاستدلال المرسل أو المصالح المرسلة، فليس لها اعتبار عندهم، كذلك الأمر بالنسبة للشافعية فإنهم لا يأخذون إلا بالنصوص أو بالحمل على النصوص عن طريق القياس الذى يقيدون علته ومسالكها، ولا يوجد عندهم استدلال بالمصالح المرسلة إلا فى القليل النادر.

(٢) أما الحنابلة، فإنهم يأخذون بالمصالح المرسلة التى لايشهد لها سند شرعى بالاعتبار إلا أنهم يؤخرونها عن النصوص لأنها عندهم من قبيل القياس وفرع من فروعه، وهو لا يؤخذ به إلا فى حالة الضرورة بل إنهم يؤخرون العمل بالمصالح المرسلة عن أقوال الصحابة والأحاديث الضعيفة كما قرر ذلك الإمام أحمد بقوله: إن الأحاديث الضعيفة أحب إليه من القياس، والحنابلة من بعده قد سلكوا مسلكه.

(٣) وهناك طائفة تأخذ بالمصالح المرسلة، وإن تعارضت مع النصوص الظنية وهؤلاء فريقان: فريق معتدل فى رأيه وهم المالكية فى الأغلب، فإنهم يخصصون بها النصوص الظنية فى دلالتها أو ثبوتها فيمكن أن تخصص عام القرآن، وتقف موقف المعارضة من بعض أخبار الآحاد، ويرجح الأخذ بها عليه.

وأما الفريق الثانى فإنه قد تطرف فى رأيه وغلا غلوا كبيرا حيث اعتبر المصالح مقدمة على النصوص القطعية نفسها، ويمثل هذا الفريق الطوفى فى رسالته، ولذا فإننا نقتبس من كلامه ما يعبر عن وجهة نظره[١] فى جعل المصلحة فى المعاملات مقدمة على النصوص ، وأنها تقوى على تخصيصها وبين ذلك فى حديث «لاضرر ولا ضرار»[٢] فيقول: «النص والإجماع إما أن يوافقا رعاية

(١) هذا التقسيم للآراء مأخوذ بتصرف من كتاب ابن حنبل لفضيلة أستاذنا الشيخ محمد أبى زهرة ص ٣٠٣ وما بعدها.

(٢) رواه الإمام مالك فى موطئه مرسلا ، والإمام أحمد، وقال الحاكم: هو صحيح على شرط مسلم. راجع رسالة الطوفى ص ١٢ بتحقيق أبو رية مطبعة جامعة الأزهر.

المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت، ولا تنازع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهى: «النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام: «لاضرر ولا ضرار»، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما»[1].

إلى أن يقول: «إن هذه الطريقة التى قررناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هى القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك بل أبلغ من ذلك، وهى التعويل على النصوص والإجماع فى العادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام»[2].

فالطوفى هنا يقدم المصلحة على النص والإجماع فى المعاملات لأن رعاية المصلحة عنده أقوى من الإجماع ومن غيره من أدلة الشرع، وهو لذلك يقول: «فالمصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا فإن اتفقا فبها ونعمت كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهى: قتل القاتل والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التى وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة.

وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما، جمع مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضى إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها بقوله ﷺ «لاضرر ولاضرار»، وهو خاص فى نفى الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هى المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقى الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل[3].

ولم يقف الطوفى عند الحد الذى وضعه المالكيون، ولم يقيد نفسه بما قيد به أحمد ابن حنبل اجتهاده، فزعم أن المصالح تقف معارضة للنصوص القطعية، وأردف

(١) المرجع السابق ص ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥ وما بعدها .

ذلك بزعمه أنها تقف أمام الأمور المجمع عليها.

ويقرر العلماء أنه لا توجد مصلحة مستيقن بها، ويعارضها نص قطعى فى سنده ودلالته. على أن الاعتماد على المصلحة وحدها أمر غير مأمون العاقبة، لأنها غير منضبطة، حتى إن بعض الناس ليرى فى الأمر المصلحة كلها، ويرى الآخر غيرها، وتنحدر المذاهب من فلسفة الخاصة إلى متناحر العامة، فهذا فوضوى، وذاك اشتراكى، وذلك يناصر رأس المال فى قوة، وهذا يناصره باعتدال، وأولئك يدعون إلى أن تكون المناجم ملكا للدولة ، لتكون منفعتها للكافة، وهؤلاء يدعون إلى أن تكون الأراضى على الشيوع لكل آحاد الأمة، وهؤلاء يمنعون الوراثة، وآخرون يجيزونها بقدر محدود وكل حزب بما لديهم فرحون.

فإذا رأينا النصوص القاطعة تحرم الربا، وجاء أنصار رأس المال من غير اعتدال يرون المصلحة القاطعة عندهم توجب تقييد تحريم الربا، أو تقييد أحواله، فيخصص قوله تعالى: ﴿وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾[1] ببعض الأموال، أو ببعض الناس، أو نحو ذلك أنكون قد تركنا النص لأمر واضح بين غير مبهم؟ ألا إن الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات ولا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة، ففيها المعاذ وفيها النور، وفيها الجادة التى لا عوج فيها والاستمساك بها استمساك بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها[2].

وإن فقهاء الحنابلة عموما وابن تيمية وابن القيم على وجه الخصوص يقررون أن النصوص لا يمكن أن تخالف المصالح بل إن ابن تيمية فى رسالته فى القياس يبين موافقة بعض الأخبار الضعيفة للمصلحة، فكيف بالنصوص الثابتة؟!.

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٧٩ .

(٢) ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ص ٣٠٩ .

وبهذا يظهر الفارق الكبير بين مسلك الطوفى وبين مسلك الحنابلة، وأنهما على طرفى نقيض. فالطوفى يقدم المصلحة على النصوص ولو قطعية ويفرض التعارض بينهما، والإمام أحمد، بل والحنابلة عموما لا يرون وجها للتعارض بين النصوص والمصالح ولذلك فإنهم يبينون وجه المصلحة فى بعض الأخبار الضعيفة.

وتعليل ذلك عندهم: أن أحكام الشريعة شرعت لمصالح تعود على العباد، وأن رسالات الأنبياء عن الله تعالى إلى خلقه لتحقيق مصالحهم وأن الكتب الإلهية بما حملت من تشريع قد كفل الله بها مصالح عباده. وقد تحقق نفعهم فى كل فعل أمر الله به، كما صانهم عن الشر والفساد بالنهى عن كل ما يلحق بهم أذى.

فكانت أوامر الشارع عنوانا لكون المأمور به مصلحة ، وكانت النواهى الواردة عن الشارع عنوانا لكون المنهى عنه مفسدة، أى أن فعل الأول يحقق للناس مصالح وترك الآخر يدفع عنهم مفاسد[1]. وإن خفى إدراك المصالح فى بعض النصوص فإن هذا لا يطعن فى كونها قد اشتملت على مصالح تعود على العباد.

ومما لا شك فيه أن المصلحة باب من أبواب شمول الشريعة لأحكام الوقائع ومستحدثات الحوادث. فإن التعليل وبناء الأحكام على المصالح المترتبة ودفع المفاسد المحتملة، طريق رسمه الشارع لشمول الأحكام واعتبار المعانى، وبذلك تصير أحكام الله بتنفيذها وامتثالها عبادة ومصلحة بما علمه الشارع للناس أمرًا ونهيا، وعبادة بالتزام ما ألزم الله والسير على الصراط المستقيم[2].

---

(١) راجع مقاصد الشريعة - المصلحة للدكتور محمد أنيس عبادة ص ٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق، ص٨١.

المبحث الثامن
الذرائع

تعريفها:

الذريعة بالذال المعجمة الوسيلة إلى الشيء، وأصلها عند العرب ما تألفه الناقة الشاردة من الحيوان لتضبط به ثم نقلت إلى البيع الجائز صورة المتحيل به على ما لا يجوز وهو السلف الجار نفعا وكذا غير البيع على وجه التحيل به على ما لا يجوز من كل شئ كان وسيلة لشيء(١).

ومعنى سد الذريعة: منع الشارع لها بتحريمها بالإجماع وببطلانها على الرأى الراجح إن كان من التصرفات القابلة للصحة والبطلان(٢).

ربط الحكم بما يؤول إليه:

والشارع الحكيم قد ربط الحكم بما يؤول إليه وما يترتب عليه من منافع ومضار. إذ أن مآلات الأفعال معتبرة فى الشريعة للحكم على الأفعال وجوبا وإباحة. فإذا كان الفعل مشروعا لمصلحة وأدى فعله إلى حصول مفسدة راجحة أو مساوية صار غير مشروع. مثال ذلك بيع السلاح من أهل الفتنة فإن بيع السلاح مشروع فى الأصل ولكن إذا أدى بيعه إلى استعماله فى وقوع الفتنة صار غير مشروع، وكذلك الفعل الذى لم يشرع أصلا إلى درء مفسدة إذا أدى الامتناع عنه إلى حصول مفسدة تترجح عليها أو إلى تعطيل مصلحة كبرى صار مشروعا دفعا لأعظم المفسدتين وتحصيلا لهذه المصلحة: كالكذب الذى تعين طريقا للنجاة من ظالم أو لإصلاح ذات البين، وجراحة الميت التى تعينت طريقا لمهنة الطب. غير أنه يشترط فى تلك المصلحة التى أريد تحصيلها هنا أن تكون ضرورية أو قريبة منها. والفعل المشروع على وجه الإباحة إذا كانت المصلحة لا تتحقق على وجه الحتم إلا بإيجابه: يصير واجبا: كصنع السلاح للجهاد وسفر تعين طريقا لإقامة واجب الحج

(١) الفروق للقرافى جـ٣ ص٢٧٤ الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية .
(٢) النظريات العامة للمعاملات للدكتور أحمد فهمى أبى سنة ص ٤٢٩ .

والجهاد[1].

والدليل على أن الشارع ناظر بالأصالة إلى تحصيل المصالح ودرء المفاسد: ربطه الأحكام بمقاصد كما جاء فى الكتاب والسنة كقوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾[2] ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا﴾[3] وقوله ﷺ: «فإنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[4] وقوله بعد أن نهى عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه ويأمن العاهة: «إذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال أخيك»[5].

موارد الأحكام:

(١) مقاصد وهى الغايات التى تشتمل على المصالح أو المفاسد فى أنفسها.

(٢) ووسائل: وهى الطرق التى تفضى إلى هذه المقاصد وتوصل إليها وحكم هذه الوسائل كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل غير أن الوسائل أخف رتبة من المقاصد فى الحكم.

فالنظر إلى الأجنبية ذريعة إلى الزنا فيكون حراما كالزنا والمنع من هذا النظر سد للذريعة. والسعى إلى البيت الحرام ذريعة إلى الحج المشروع والحج فرض وذريعته وهى السعى إلى البيت الحرام فرض فيكون فرضا عند القدرة عليه. ونهى الشارع أن يخطب الرجل على خطبة أخيه، وأن يستام على سوم أخيه أو يبتاع على بيعه، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض المنهى عنه. ومن هنا أجمع الفقهاء على أن ما أدى إلى الحرام فهو حرام، وما أدى إلى الواجب فهو واجب.

---

(١) راجع فى ذلك النظريات العامة للمعاملات للدكتور أحمد فهمى أبو سنة ص ١٢٨ مطبعة دار التأليف سنة ١٩٦٧ .

(٢) سورة البقرة من الآية ١٧٩ .

(٣) سورة الأحزاب من الآية ٣٧ .

(٤) البخارى (كتاب الاستئذان) جـ ٤ ص ٥٥.

(٥) صرح الدار قطنى بأن هذا الحديث مدرج من قول أنس وقال :«رفعه خطأ»، ولكنه قد ثبت مرفوعا من حديث جابر عند مسلم بلفظ : إن بعت من أخيك ثمارا فأصابته جائحة . فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا ،بم تأخذ مال أخيك بغير حق ؟
نيل الأوطار ١٩٦/٥ .

الحنابلة ومبدأ الذرائع :

وقد أخذ الإمام أحمد بمبدأ سدّ الذرائع وتبعه على ذلك فقهاء المذهب الحنبلى على رأس القائمة من هؤلاء ابن القيم الذى يقول: «ولما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها فوسائل المحرمات والمعاصى فى كراهيتها، والمنع بها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات فى محبتها والإذن بها، بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تالية للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود الغايات، وهى مقصودة قصد الوسائل فإذا حرم الرب شيئا، وله طرق ووسائل تفضى إليه فإنه يحرمها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة لعد متناقضا، ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة التى هى فى أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرمها ونهى عنها[1].

والنظر إلى الوسائل يتفرع إلى فرعين :

أحدهما: النظر إلى الباعث من ناحية ما يوصل إليه من فعل حرام أو حلال. وذلك بأن يعقد عقد بيع لا يقصد به مجرد نقل الملكية وقبض الثمن بل يقصد به التحايل على الربا، فإنه يعد آثما بهذا العقد فيما بينه وبين الله. فإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على قصده الآثم، ونيته الخبيثة كان العقد باطلا، لأن قرائن الأحوال تدل على المراد وتحدد المقاصد ومن ثم فقد وجب اعتبارها والنظر إليها على الأفعال من خلالها فإذا ألغيت تلك المقاصد، واعتبرت العبارات كان ذلك

(١) أعلام الموقعين جـ ٣/ ١١٩.

إلغاء لما يجب اعتباره واعتباراً لما لم يقصد لذاته.

فالنظر إلى الباعث يكون من ناحية التأثيم أولا ثم من ناحية البطلان ثانيا إن قام الدليل القاطع على إرادة غير ما وضع له العقد شرعا.

والاتجاه الثانى للوسائل: يكون إلى الأفعال المجردة من غير نظر إلى البواعث والنيات بل بالنظر إلى مآلات الأفعال وما يترتب عليها من الآثار والنتائج فقد يكون القصد بها حسنا والنية طيبة ومع ذلك يمنع الشخص منها إذا كانت تفضى إلى مفسدة راجحة أو مظنونة فمن سبّ الأصنام بمقصد العبادة وإنكار المنكر فقد أدى ما يستوجب مثوبة الله فى زعمه ومع ذلك فقد نهى الله عن سب الأوثان والأصنام لما يترتب عليه من إثارة حنق المشركين فيسبوا الله عدوا بغير علم. وذلك لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

فمبدأ سد الذرائع لا ينظر فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية فحسب، بل يقصد مع ذلك إلى النفع العام أو إلى دفع الفساد العام، فهو ينظر إلى القصد والنتيجة أو إلى النتيجة وحدها.

ولذلك فقد نهى الشارع من تلقى الركبان الوافدين على الأسواق بالسلع وأخذها للتحكم فيها، فهو وإن كان بيعا وشراء وهو فى الأصل جائز إلا أنه يوقع الناس فى ضيق لا تستقيم معه حرية التعامل، فجاء النهى عن ذلك عاما وإن كان لبعض الناس المتلقين نية طيبة ففيه غبن محتمل بالنسبة للبائع، ولذلك أثبت الإمام أحمد - رضى الله عنه - له الخيار، سواء أكان غبنا بالفعل أم لم يكن.

ومما أفتى به الإمام أحمد معتمدا على هذا الأصل، أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه، فلم يعطه، حتى مات جوعا وجبت عليه الدية، فكان وجوب الدية مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ، لأن منعه كان وسيلة الموت، فكان كالمتسبب فيه، فتجب الدية لهذا السبب، سدا لذريعة الشر والفساد، وبث روح التعاون بين الناس[١].

فالوسائل التى لانص فيها يجب على المجتهد أن يصدر حكمه فيها مراعيا ما

(١) راجع ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ص ٣١٨ .

يترتب عليها.

فما كان إفضاؤها إلى المفسدة قطعا وغلبت مفاسده على مصالحه كحفر بئر فى الطريق العام فهذا الحفر غير مأذون فيه لأنه يؤدى إلى المفسدة قطعا فيكون ممنوعا، وكبيع السلاح للعدو فالبيع باعتبار ذاته مأذون فيه ولكنه لما كان يؤدى إلى مفسدة هى تقوية العدو حربيا كان هذا البيع ممنوعا لأن هذا البيع وإن كان يحقق مصلحة للبائع إلا أنه يحقق مفسدة لكافة الناس ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وإن كان الفعل يؤدى إلى المفسدة نادرا وقليلا إلى المصلحة غالبا فهذه الذريعة لا يحكم المجتهد بسدها فلا يكون الفعل ممنوعا وذلك كزراعة العنب فإن العنب يؤدى إلى المفسدة نادرا بالنظر إلى مصالحه، وكالنظر إلى المخطوبة فإنه قلما يؤدى إلى مفاسد الجنس.

وإن كان ما يطلب حكمه يؤدى إلى المفسدة غالبا ويندر إفضاؤه إلى المصلحة فهو ممنوع وذلك مثل بيع العنب للخمار وبيع السلاح وقت الفتن، وبيعه للبغاة وقطاع الطرق[1].

وهناك نوع آخر غير ما سبق وهو ما كان إفضاؤه إلى المفسدة مشكوكا فيه بأن تساوت مصالحه ومفاسده وذلك كأن يبيع سيارة بخمسمائة إلى أجل ثم يشتريها من المشترى بعد تسليمها إياه بأربعمائة حالة فإن هذه المعاملة يحتمل أنها وسيلة إلى مفسدة الربا وهو بيع أربعمائة حالة بخمسمائة مؤجلة، لكن العاقدان سترا ذلك بأن جعلاه فى صورة بيع وشراء، ويحتمل أنها وسيلة إلى مصالح البيع المشروعة: بأن يكون البائع قد ندم على بيعه فاسترد ما باع لمصلحة له فيه.

وهذا النوع محل خلاف بين الفقهاء: فقال الشافعى إن الذريعة فى هذا النوع: باقية على الإباحة والصحة للاحتمال فى الإفضاء إلى المفسدة، فليس اعتباره مفضيا إليها بأولى من عدمه على الإباحة والصحة؛ فتبقى على الأصل، اللهم إلا أن يقوم دليل مادى على القصد كالإقرار أو الاتفاق السرى الذى يظهر أمره. فالشافعى

(١) راجع الفقه أساس التشريع ص ٨٦ وما بعدها.

يجرى العقود على ظاهر صيغها ولا ينظر إلى مقاصد المتصرفين إلا أن يقوم دليل مادى قوى عليها.

وقال مالك وأحمد بن حنبل إذا كثر قصد المفسدة منها صارت حراما وباطلة لأن هذه الكثرة تفيد ظن الإفضاء إليها، ويدل على مذهب مالك ومعه أحمد نهيه ﷺ عن بيع العينة فإنه كثيرا ما يتخذ وسيلة إلى الربا.

والراجح رأى مالك وأحمد وقد خرج عليه فساد بيوع الآجال فى الفقه المالكى (١).

فمذهب مالك منعها بخمسة شروط:

أحدها: أن تكون البيعة الأولى لأجل.

وثانيها: أن يكون المشْتَرَى ثانيا هو البائع أولا أو من تنزل منزلته.

وثالثها: أن يكون البائع ثانيا هو المشترى أولا أو من تنزل منزلته والمنزل منزلة كل واحد.

ورابعها: أن يكون المشْتَرَى ثانيا هو المبيع أولاً.

وخامسها: أن يكون الشراء الثانى من صفة ثمنه الذى باع به أولا لأنها وإن كانت على صورة بيع جائز فى الظاهر إلا أنها لما كثر قصد الناس التوصل إلى ممنوع فى الباطن كبيع وسلف بمنفعة منعت قياسا على الذرائع المجمع على منعها(٢).

الإمام أحمد وسد الذرائع:

ونضرب لذلك أمثلة من الفقه الحنبلى نوضح أخذ أحمد بالذرائع:

(أ) إن أحمد - رضى الله عنه - يكره الشراء ممن يرخص السلع ليمنع الناس من الشراء من جار له، أو نحو ذلك، لأن الامتناع عن الشراء منه ذريعة إلى امتناعه عن إنزال ذلك الضرر بأخيه ، ولأن فى الشراء منه إغراء له بالسير فى هذا الطريق.

(١) النظريات العامة للدكتور أحمد فهمى أبو سنة ص ١٣١ .

(٢) الفروق للقرافى جـ ٣ ص ٢٧٥ الطبعة الأولى مطبعة دار احياء الكتب العربية .

ويرجح ما ذهب إليه أحمد ورود نهى النبى ﷺ عن طعام المتبارين، وهما الرجلان يقصد كل منهما مباراة الآخر فى التبرع، والذى يرخص فى السعر للإضرار يدخل فى هذا النهى لأنه يعمد إلى الإضرار بغيره، وقد يؤدى فعله هذا إلى الاحتكار عندما تزول منافسة غيره، فيستبد بالأسعار، وقد ينتفع الناس من الرخص، ولكل حال، تبدو فيها البواعث، ويحتاط ولى الأمر للنتائج.

(ب) إن أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة، لنهى النبى ﷺ لذريعة الشر، لأنه إعانة على معصية، ولم يجوز أحمد هذا البيع، لأنه إعانة على العدوان غالبا وفى معنى هذا البيع عند أحمد كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية، كبيع السلاح لمن يحاربون المسلمين، وكبيعه للبغاة وقطاع الطريق وإجارة الدور والحوانيت، لمن يقيم فيها سوقا للمعاصى، كالمراقص والملاهى المحرمة[1].

فنرى من هذا أن أحمد يتفق نظره مع نظر الإمام مالك فيحكم على الأفعال بما يتفق مع مآلاتها وبما يترتب عليها من أضرار عامة أو خاصة سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة.

وأخيرا فإنه قرر بالنسبة للباعث الجزاء الأخروى وهو فى ذلك يتفق مع الإمام مالك. ويختلف عن الإمام الشافعى وإن كان تلميذا له إذ أن الشافعى ينظر إلى الأحكام الظاهرة، وإلى الأفعال عند حدوثها، ولم ينظر إلى غاياتها ومآلاتها وفى ذلك يقول الشافعى: «فإذا دل الكتاب ثم السنة، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود، إنما يثبت بالظاهر عقدها لا تفسدها نية المتعاقدين، وكانت العقود إذا عقدت فى الظاهر صحيحة أولى ألا نفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها، إذا كان توهما ضعيفا»[2].

وبذلك نلحظ مقدار التباعد بين كل من الإمام أحمد والإمام الشافعى، فالأول ينظر إلى العقود ويرتب عليه الجزاء فى الدار الآخرة ويحكم على العقود صحة وفساداً باعتبار ما تؤول إليه، والإمام الشافعى يهتم بالظاهر فيحكم على

---

(١) راجع فى ذلك ابن حنبل للأستاذ الشيخ محمد أبى زهرة ص ٣٢٢ .
(٢) الأم للشافعى الجزء الثالث ص ٣٣ .

العقود وما يترتب عليها من أحكام من خلال صيغها، فصحة العقد وسلامته تكون من الصيغة وفساده من الصيغة أيضا ولكل وجهة هو موليها .

الفصل الرابع
اقتران العقد بالشروط

تمهيد:

عرفنا مما سبق منهاج الإمام أحمد فى استنباط الأحكام واتضح لنا من دراسة أصول مذهبه أنه كان ورعا إلى حد بعيد حتى وصفه أحد معاصريه بأنه سلفى تخلف به الزمن، ذلك لأنه كان لا يترخص فى دينه، بل كان شديدا على نفسه، وربما علق فى بعض الأذهان أو أنه علق بالفعل، بأن شدته تلك قد انعكست على مذهبه، فوصم لذلك بالجمود والتوقف عن مسايرة التطور الزمنى وإمداد المجتمع البشرى بما هو فى حاجة إليه.

والحقيقة أن المذهب الحنبلى قد أسيئ فهمه، ونسب إليه ما هو منه براء فهو فى جملته يتسم بالسماحة والرفق، والإيجابية والمرونة والسعة، وسوف نرى من خلال تلك الدراسة، أن فقه الإمام أحمد كان يسبق إنجازات الفقه المعاصر فى القوانين الوضعية، ولقد أثر عن الإمام أحمد أنه كان يتحلى بروح إنسانية عالية، بعيدة عن التعصب، ذلك أنه سئل عن حبس أهل البدع، فأنكر ذلك خشية أن يكون لهم والدات وأولاد، فكره أن يتعدى عقابهم إلى الأبرياء من ذويهم ممن ليس لهم ذنب أو جريمة. (١)

ولا عجب فقد كان الإمام أحمد يعيش فى عالم السنة الرفيع بفكره وكيانه كله، ومن هنا اتسم فقهه فيما يتعلق بنفسه بالورع، لأنه يحاول أن يتحرج كتحرج النبى ﷺ وفيما يتعلق بالناس باليسر لأنه يريد أن يخفف على غيره كما كان يفعل النبى - صلوات الله وسلامه عليه.

وسرت هذه المرونة فى كل أقواله وفتاويه وانعكست على مذهبه فكان رحب الذراع شديد الخصوبة وخاصة فى الشروط المقترنة بالعقد.

ولذلك اخترت مبحث الشروط لأهميته من الناحية العملية ومن ناحية أخرى فإنه دليل على أن مذهب الإمام أحمد يمتاز عن بقية المذاهب بأنه أكثرها تصحيحا للشروط، وأنه المذهب الوحيد الذى استطاع أن يمد المجتمعات الحديثة

بالكثير من أنظمة التعامل وحرية التعاقد بما لا نجد له نظيرا فى بقية المذاهب الإسلامية الأخرى. وخاصة إذا استكملنا هذا المذهب بما أضافه إليه ابن تيمية وابن القيم، فإن هذين الفقيهين من أكثر فقهاء المذاهب أثرا فى تطوره.

ومنذ البداية نحاول أن نحدد خطة البحث فى هذا الموضوع حتى لا تختلط المسائل، وتلتبس الأمور. فالشروط المقترنة بالعقد فى الفقه الإسلامى كثيرة ومتنوعة، ومنها على سبيل المثال شرط الأجل وشرط التعليق وشرط الإسقاط، وشرط فى وجوده غرر وهناك شرط محرم، وأخيرا هناك شرط يقترن بالعقد وهو الشرط الذى يضيف لمقتضى العقد ما هو أصل وليس فى وجوده غرر ولا هو محرم وهذا الذى يعنينا فى هذا الفصل.

وسوف نستعرض مذاهب الفقهاء فى هذا الشرط من ناحية الصحة والفساد كلما أمكن ذلك:

ومعلوم أن الشرع وضع أحكاما عامة لجميع العقود، وأحكاما خاصة لكل نوع منها. غير أن هذه الأحكام وضعت فى الغالب تفسيرا لنية المتعاقدين، فلذلك جاز لهؤلاء اشتراط شروط معينة تتوقف على علاقتهم وظروفهم[1].

غير أنه ينبغى لمراعاة الشرط أن يكون جائزاً لا فاسدا. فالشرط الجائز هو ما كان موافقا للشرع، ويعتبر كذلك كل شرط من مقتضيات العقد، كاشتراط حبس المبيع حتى قبض الثمن فى عقد البيع أو كل شرط ملائم للعقد، كاشتراط الرهن تأمينا لدفع الثمن، أو كل شرط متعارف بين أهل البلد، كاشتراط تسمير القفل فى الباب عند شرائه[2].

وقد أورد ابن قدامة الحنبلى تقسيما للشروط فقال: والشروط تنقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما هو من مقتضى العقد، كاشتراط التسليم وخيار المجلس والتقابض

---

(١) النظريات العامة للموجبات والعقود فى الشريعة الإسلامية للأستاذ صبحى محمصانى جـ ٢ ص ٢٠٦ طبعة بيروت.

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٠٦ .

فى الحال، فهذا وجوده كعدمه لا يفيد حكما، ولا يؤثر فى العقد .

والثانى : تتعلق به مصلحة العاقدين كالأجل والخيار والرهن والتضمين والشهادة، واشتراط صفة مقصودة فى المبيع كأن تكون من صنع انجلترا أو اليابان أو نحو ذلك أو البكارة فى عقد الزواج ونحوها فهذا شرط جائز يلزم الوفاء به، ولا نعلم فى صحة هذين القسمين خلافا .

والثالث: ما ليس من مقتضاه ولا من مصلحته ولا ينافى مقتضاه وهو نوعان:

أحدهما: اشتراط منفعة البائع فى المبيع.

الثانى: أن يشترط عقدا فى عقد.

الرابع: اشتراط ما بينا فى مقتضى العقد[1].

تلك هى أقسام الشروط على سبيل الإجمال فى المذهب الحنبلى والذى يعنينا منها معرفة اتجاهات المذاهب فى الشرط الصحيح والشرط الفاسد. وهذا ما سنعرض له إن شاء الله تعالى، وبالله التوفيق.

الشرط لغة وشرعا :

الشرط فى لغة العرب: إلزام الشئ أو التزامه[2] فى المبيع ونحوه وقد شَرَطَ عليه كذا من باب ضرب ونصر واشترط أيضا. والشَرَطُ بفتحتين العلامة وأشراط الساعة علاماتها. قال الأصمعى: ومنه سمى الشُّرَطُ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها[3].

وعند الفقهاء: ما يتوقف وجود الشيء عليه دون أن يكون جزءا منه كتوقف الصلاة على الطهارة، مع أنها لم تكن جزءا منها، واشتراط القدرة على تسليم المبيع لصحة البيع فليس هذا جزءا من العقد مع أنه يتوقف وجوده عليه[4] أو الأمر الزائد عن ماهية الشيء وحقيقته الشرعية الذى يتوقف وجود الشيء على وجوده

---

(١) المغنى جـ ٤ ص ٢٨٥ مطبعة العاصمة .

(٢) لسان العرب لابن منظور مادة شرط جـ ٩ وكشاف اصطلاح الفنون لابن على التهانوى جـ ١ ص ٧٥٢ .

(٣) مختار الصحاح للجوهرى .

(٤) المغنى لابن قدامة جـ ٣ ص ٥٦٠ وابن عابدين جـ ٥ ص ٥ وفتح القدير جـ ٥ ص ٧٤ .

ويعدم بعدمه[1].

والغرض من الإتيان بالشرط إلزام أحد العاقدين الآخر بشيء والتزام الآخر به والملزم هو المشترط والملتزم هو الذى قبل العمل بمقتضى الشرط ونحن نبحث الشرط باعتبار أنه قد يخل بالمعاوضة، فى العقود الملزمة للجانبين ويفسد العقد به، ولذلك فإننا نبحث النوع الأول وهو التزام المتصرف فى تصرفه بأمر من الأمور زائدا على أصل التصرف، ويضيف البعض تمشيا مع الهدف من البحث ألا يكون هناك غرر فى وجود الشرط وألا يكون محظورا.

غير أنه من المسلم أن الضرر أو عدم المشروعية يخل كل منهما بالعقد من جهته. ونحن نبحث الشرط الذى يخل بالمعاوضة التى يعتد بها الشارع والتى يستهدف منها التوازن فى مضمون العقد[2].

الشرط وحرية التعاقد:

إن بحث الشرط فى كثير من المذاهب الإسلامية من الأمور الصعبة، لما فيه من ضوابط وتفصيلات من ناحية بيان العقود التى يصح ربطها بشرط التعليق ومن ناحية تعريف الشرط الفاسد وتأثيره على تلك العقود[3] على أن الأصل فى العقود الحرية والإباحة. وهو عند رجال القانون أصل يعتبر اليوم من المبادئ الأولية الأساسية فى باب العقود ويسمى بمبدأ حرية التعاقد، ومعناه أن للمتعاقدين أن يرتبوا عقودهم ونتائجها بحسب مشيئتهم وسبب ذلك أن منفعة العقد تعود إليهم، وهى منفعة خاصة يمكنهم أن يعينوا ماهيتها وحدودها كما يرغبون، وليس لها من تقييد إلا متى تعارضت مع النظام العام أو الآداب العامة[4]. تلك هى نظرة القوانين والتشريعات الحديثة.

---

(١) راجع التوضيح على التنقيح لعبد الله بن مسعود جـ ٢ ص ١٤٥ وحاشية ابن عابدين جـ ١ ص ٢٨١ .

(٢) سبب الالتزام وشرعيته فى الفقه الإسلامى للدكتور جمال الدين محمد محمود ص ٣٧٨ دار الاتحاد العربى للطباعة .

(٣) النظرية العامة للموجبات والعقود للاستاذ صبحى محمد محمصانى ص ٢٠٨ .

(٤) المرجع السابق ص ٨١ .

والشريعة الإسلامية قد أقرت هذا المبدأ أيضا فلا يلزم لوجود التعاقد واعتباره فى شريعة الإسلام شكل معين إلا ما شرطه الشارع فى الزواج إذ يشترط أن يكون أمام شاهدين، ويكفى فى تحقيق التعاقد ووجوده العبارة الدالة عليه إذا صدرت من العاقل البالغ المختار[1].

وقد تحقق الآثار المترتبة على العقد الأهداف الحقيقية لكل من المتعاقدين، فلا يحتاج أيهما إلى إضافة شرط يعدل به من آثار العقد، وبذلك تصدر صيغة العقد مطلقة من الشروط والقيود.

وقد لا يحقق العقد ذلك، وفى هذه الحالة تصدر صيغة العقد مقترنة ببعض القيود والشروط. والفقهاء فى مذاهبهم المتعددة اختلفوا فى نظرتهم إلى الشروط المقترنة بالعقد. فمنهم من توسع فيه ومنهم من توسط ومنهم من تشدد، ومن هذا نرى أن حرية التعاقد ليست قاعدة متفقا عليها بين المذاهب، فمنها المضيق فى الشروط يسير على قاعدة أساسية مقتضاها أن الأصل فى الشروط الحظر والتحريم ولا يشرع منها إلا ما قام الدليل على صحته من نص أو قياس، وهذا الفريق يرى أن الناس وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم الدليل على الصحة.

وفريق آخر: يرى أن الأصل فى الشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه وقد حمل ابن تيمية لواء هذا الرأى ومعه ابن القيم. ودافع عنه وأثبت أنه الصحيح فقال: إن للشروط عند الشارع شأنا ليس عند كثير من الفقهاء، فإنهم يلغون شروطا لم يلغها الشارع، ويفسدون بها العقد من غير مفسدة تقتضى فساده، وهم متناقضون فيما يقبل التعليق بالشروط من العقود وما لا يقبله، فليس لهم ضابط مطرد منعكس يقوم عليه، فالصواب: الضابط الشرعى الذى دل عليه النص أن «كل شرط خالف حكم الله وكتابه فهو باطل وما لم يخالف حكمه فهو لازم»[4].

---

(١) انظر : نظرة الإسلام إلى المتعاقد للأستاذ على الخفيف بمجلة الوعى الإسلامى السنة السابعة العدد ٨٢ .

(٢) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٤٨٠ تحقيق عبد الرحمن الوكيل .

وهناك رأى ثالث: هو وسط بين الفـريق الأول والثانى وفـيما يـلى نعرض لتلك الآراء مع المناقشة والترجيح وذلك فى ثلاث مباحث :

الأول : الظاهرية .

الثانى : جمهور الفقهاء .

الثالث : المذهب الحنبلى .

المبحث الأول
موقف الظاهرية من الشروط

يعتبر الظاهرية من أشد المذاهب تضييقًا للشروط، فالقاعدة الأساسية عندهم تقوم على أن الأصل فى الشروط الحظر والتحريم، ولا يشرع منها إلا ما قام الدليل على صحته. فالشروط المشروعة هى التى توافق مقتضى العقد أو تلائمه أو التى يدل على مشروعيتها دليل من الأدلة المعتبرة فى إثبات الأحكام الشرعية[1]. فالشرط الصحيح عندهم هو الذى ورد به نص وما عداه فهو شرط باطل ، فإذا ذكر فى العقد أو بعده قبل التفرق فإنه يبطل به العقد ، وإذا ذكر قبل العقد أو بعد التفرق بالأبدان فلا تأثير له فيه، ولم يصححوا من الشروط إلا سبعة:

الأول: اشتراط الرهن فيما تبايعاه إلى أجل. والثانى: اشتراط تأخير الثمن إن كان دنانير أو دراهم إلى أجل. والثالث: اشتراط أداء الثمن إلى الميسرة وإن لم يذكر أجلا. والرابع:اشتراط صفات في المبيع يتفق عليها المتابعان ويتبايعان على ذلك. والخامس: اشتراط أن لا خلابة[2]. والسادس اشتراط المشترى لنفسه ثمرة النخل التى قد أبرت قبل العقد أو بعده[3].

فهذه الشروط الستة هى التى صحت عند أهل الظاهر وما عداها فهو شرط باطل يبطل به العقد أى عقد كان من بيع أو غيره، ولهم على ذلك أدلتهم التى استندوا إليها.

أدلة المذهب الظاهرى:

استدل هذا الفريق بأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة:

(١) أما دليلهم من الكتاب فهو قول الله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله

---

(١) الشروط المقترنة بالعقد ، للدكتور محمد سلطان ص ٢٨ مجلة منبر الإسلام العدد الرابع السنة السابعة والعشرون .

(٢) خلبه كنصره : خدعه . فمعنى لاخلابة لاخديعة فى الدين ، فالدين النصيحة ، ويكون هذا اللفظ إعلام بأنه ليس من ذوى البصائر فى السلع .

(٣) المحلى لابن حزم الظاهرى جـ ٨ ص ٤١٢ الطبعة الأولى الطباعة المنيرية .

فأولئك هم الظالمون﴾[١]. فقالوا فى توجيه الآية الكريمة: إن تعدى حدود الله هو الحكم بما لم يرد عن الله، ولا عن رسوله والقول بشرط لم ينص عليه الشارع، فمن حكم بما لم يرد عن الله ولا عن رسوله، فقد تعدى حدود الله، وزاد فى الدين، فيكون ظالما كما أخبر الله، والظلم لا يجوز الإقدام عليه من مسلم[٢].

(٢) وأما السنة: فتمسكوا فى ذلك بما روى فى صحيح مسلم عن السيدة عائشة - رضى الله عنها - أن رسول الله ﷺ قال: أما بعد: فما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله، ما كان من شرط ليس فى كتاب الله عز جل فهو باطل، وإن كان مائة شرط . كتاب الله أحق وشرط الله أوثق[٣] فقد صح أن كل شرط ليس فى كتاب الله تعالى فهو باطل والباطل محرم، وكل محرم لا يحل الوفاء به.

ثم قال ابن حزم إن هذا الأثر كالشمس صحة وبيانا يبطل كل شرط ليس فى كتاب الله الأمر به والنص على إباحته، وغير ما ذكرناه من الشروط لم يرد به نص فى كتاب الله فكانت باطلة، ويبطل العقد الذى بنى عليها لا بتنائه على أمر باطل ولأن الالتزامات الشرعية لا تأخذ قوتها من أقوال العاقدين وإرادتهم وإنما من ترتيب الشارع وما لم يرد له حكم من الشارع فلا يترتب عليه أثر ولا يعمل به[٤] وقال: إن كل شرط ليس فى النصوص إيجابه ولا الإذن فيه لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه: إما إباحة ما لم يجب فى العقد ، وإما إيجاب عمل، وإما المنع من عمل، وكل ذلك حرام بالنص لقول رسول الله ﷺ: «إن دماءكم، وأموالكم، وأعراضكم عليكم حرام»[٥]، وقول الله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾[٦] فصح بطلان كل شرط

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٢٩ .

(٢) من بحث مخطوط لفضيلة الدكتور محمد أنيس عبادة ص ١٤ .

(٣) صحيح مسلم جـ ١ ص ٤٤٠ وصحيح البخارى (كتاب الشروط) ص ٧٤ .

(٤) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٣ .

(٥) متفق عليه انظر : رياض الصالحين باب تحريم الظلم والأمر برد المظالم ص ١١٨ بتحقيق مصطفى محمد عمارة .

(٦) سورة التحريم من الآية ١ .

جملة إلا شرطا جاء النص من القرآن أو السنة بإباحته[1].

ولذلك كان الأصل عندهم فى الشروط هو المنع والتحريم إذ أن الشريعة الغراء لم تترك أمور الناس هملا بلا قيد ولا حدود بل إن كل عقد أو شرط لم يرد به دليل من كتاب أو سنة فالعمل به تعد لحدود الله ، ومن ثم فلا تقره شريعة الله ولا توجب الوفاء به.

وواضح أن هؤلاء الفقهاء قد ضيقوا على الناس فى معاملاتهم وسائر تصرفاتهم حينما وقفوا بالعقود والشروط عندما كان عليه الناس وقت ظهور الإسلام، ولم يحسبوا لاختلاف الأزمان وتطور التعامل بين الناس أى حساب. خاصة أنهم لا يؤمنون بالقياس ويقفون عند ظواهر النصوص[2]. وهو مسلك شديد، وفهم قاصر لما جاءت به نصوص الكتاب والسنة.

مناقشة الأدلة:

أما الآية الكريمة وما شابهها فلا تصلح متمسكا فى إثبات ما حرم الله أو حرمة ما أحل الله فى سائر حدوده.

فمن لم يمتثل أمر الله ولم يجتنب نواهيه فى الحدود التى حدها وفى أحكام النكاح والطلاق والصوم وغير ذلك فهو ظالم لنفسه، ولذلك جاء فى آخر آية الصوم تلك حدود الله فلا تقربوها[3]. فأين فى الآية تحريم ما سكت الله عنه وهو محل الخلاف، بل إن فى تحريم ما سكت الله عنه، هو نفسه تعد لحدود الله.

وهذا على فرض أن غير ما ذكرتم من الشروط لم يرد به نص خاص من كتاب أو سنة فكيف وقد صحّ بها الخبر عن الشارع؟.

وأما استدلالهم بحديث عائشة أم المؤمنين: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل ..» فهو أيضا لا يفيدهم فيما ذهبوا إليه، ولا يصلح متكئًا لهم، وذلك يتبين بعد معرفة المراد من كتاب الله فى قوله ﷺ: «ما كان من شرط ليس فى كتاب

---

(١) المحلى جـ ٨ ص ٤١٤ .

(٢) نظرية الأموال والعقود . للدكتور محمد سلام مدكور ص ٤٤٩ طبعة ١٩٥٨ م .

(٣) راجع تفسير أحكام القرآن للقرطبى جـ ٣ ص ١٤٦ طبعة دار الكتب .

الله...».

فإن من الواضح الذى لا يخفى على أحـد أنه ليس المراد به القرآن، لأن أكثر الشروط الصحيحة ليست مذكورة فيه، بل علمت من السنة، فيكون المراد منه، حكم الله تعالى، كقوله ﷺ فى حديث الرُبيِّع: «كتاب الله القصاص» فيكون المعنى كل شرط ليس فى حكم الله تعالى فهو باطل، والشرط الذى يقال فيه إنه ليس فى حكم الله هو ما خالف حكمه ونافاه بدليل قول النبى ﷺ فى آخر الحديث «كتاب الله أحق وشرط الله أوثق» ولا يقال ذلك إلا فى شرط نافى حكم الله وشرطه.

وعلى هذا فمعنى الحديث «كل شرط يخالف حكم الله فهو شرط باطل، لأن حكم الله أحق بالاتباع من هذا الشرط المخالف. فالحديث يبطل كل شرط خالف حكم الشارع، ومؤدى ذلك أن الشرط الذى سكت الشارع عن تحريمه لا يكون باطلا وحراما .

وما ذكروه من أن كل شرط يتضمن إما إباحة ما حرم الله الخ فإنه يكون مسلما لو كانت الأقسام منحصرة فيما قالوه، ولكن بقى قسم رابع وهو ما أباح الله سبحانه للمكلف تنويع أحكامه بالأسباب التى ملكه إياها فيباشر من الأسباب ما يحله له أو يوجبه بعد أن لم يكن واجبا أو يسقطه بعد وجوبه وليس فى ذلك تغيير لأحكام الله تعالى، بل كل ذلك من أحكامه سبحانه، فهو الذى أحل وحرم، وأوجب وأسقط، وإنما ربط بالعبد الأسباب المقتضية لتلك الأحكام ليس إلا. فكما أن نكاح المرأة يحل له ما كان حراما عليه قبله وطلاقها بالعكس يحرمها عليه ويسقط عنه ماكان واجبا عليه من حقوقها، فكذلك التزامه بالشرط. فإذا ملك تغيير حكم الله بالعقد، ملكه بالشرط الذى هو تابع له من باب أولى .

المبحث الثانى

موقف جمهور الفقهاء من الشروط المقترنة بالعقد

الشرط الصحيح فى نظر الفقهاء:

إذا كان ما سبق هو مسلك أهل الظاهر، وهو كما علمنا يتسم بالجمود والبعد عن مسايرة التطور فى ضروب المعاملات فإننا نجد جمهور الفقهاء، وهم الأحناف والشافعية وبعض المالكية وبعض الحنابلة وإن كانوا يتجهون إلى أن الأصل فى الشروط والعقود الحظر وليس الإباحة، إلا أن لهم من مصادرهم العديدة، وأخذهم بالقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف، خاصة فوق أنهم لا يقفون عند ظواهر النصوص بل يغوصون فى المعنى بما يجعل فى حظرهم إباحة، وفى تضييقهم سعة.

وقد لا يختلف المذهب الشافعى عن المذهب الحنفى إلا فى اعتبار العرف مصدرا للشرط الصحيح، فقد انفرد الأحناف بهذا، بينما الشافعى يرى أن العرف لا يمكن أن يؤثر على حكم شرعى[1].

وقد جاء فى المبسوط ما نصه: «وإن كان شرطا لا يقتضيه العقد وفيه عرف ظاهر، فذلك جائز أيضا، كما لو اشترى نعلا أو شراكا بشرط أن يحذوه البائع، لأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، ولأن فى النزوع عن العادة الظاهرة حرجا بينا»[2].

وجاء فى البدائع «وكذلك إن كان مما لا يقتضيه العقد ولا يلائم العقد أيضا، لكن للناس فيه تعامل، فالبيع جائز، كما إذا اشترى نعلا على أن يحذوه البائع، أو جرابا على أن يخرزه له خفا، أو ينعل خفه، والقياس ألا يجوز، وهو قول زفر رحمه الله.

وجه القياس أن هذا شرطا لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد العاقدين، وأنه كما لو اشترى ثوبا بشرط أن يخيطه البائع له قميصا ونحو ذلك.

---

(١) نظرية الأموال والعقود للدكتور محمد سلام مدكور ص ٤٥٠ .

(٢) المبسوط للسرخسى جـ ١٣ ص ١٤ الطبعة الأولى .

ولنا أن الناس تعاملوا هذا الشرط فى البيع كما تعاملوا الاستصناع فسقط القياس بتعامل الناس كما سقط الاستصناع[1] وفى البدائع أيضا «وكذلك الشرط الذى لا يقتضيه العقد ، لكنه ملائم للعقد، لا يوجب فساد العقد أيضا، لأنه مقرر لحكم العقد من حيث المعنى مؤكد إياه على ما نذكره إنْ شاء الله تعالى فيلحق بالشرط الذى هو من مقتضيات العقد، وذلك نحو ما إذا باع على أن يعطيه المشترى بالثمن رهنا أو كفيلا، والرهن معلوم، والكفيل حاضر فقبل. وجملة الكلام فى البيع بشرط إعطاء الرهن، لا يخلو إما أن يكون معلوما أو مجهولا، فإن كان معلوما فالبيع جائز استحسانا، والقياس ألا يجوز لأن الشرط الذى يخالف مقتضى العقد مفسد فى الأصل، وشرط الرهن الكفالة مما يخالف مقتضى العقد فكان مفسدا إلا أنا استحسنا الجواز لأن هذا الشرط لو كان مخالفا مقتضى العقد صورة فهو موافق له معنى، لأن الرهن بالثمن مشروع توثيقا للثمن وكذا الكفالة فإن حق البائع يتأكد بالرهن والكفالة، فكان كل واحد منهما مقررا لمقتضى العقد معنى فأشبه اشتراط صفة الجودة للثمن وأنه لا يوجب فساد العقد فكذا هذا[2].

ولنا أن الناس تعاملوا هذا الشرط فى البيع كما تعاملوا الاستصناع فسقط القياس بتعامل الناس كما سقط الاستصناع.

ولكن ينبغى أن يعلم أن الشرط الذى يلائم العقد لا يصح عند الحنفية إلا على سبيل الاستحسان، لأنه مقرر لحكم العقد من حيث المعنى، مؤكد إياه وذلك كشرط الكفالة بالثمن، فإنه مؤكد لوجوب استيفاء الثمن واستيفاء الثمن ملائم للعقد، أما الشرط الذى يقتضيه العقد فإن صحته أمر بدهى إذ هو تقرير لمقتضى العقد فمن شرط أن يتملك المبيع وأن يتسلمه أو أن يتقابض فى الحال مع المتعاقد معه أو أن يكون له خيار المجلس عند من يقول به وغير ذلك فكل من البيع والشرط صحيح لأن الشرط يقتضيه العقد[3]. وليس هذا موضع خلاف بين الأئمة.

---

(١) بدائع الصنائع للكاسانى جـ ٥ ص ١٧٢ طبعة الجمالية .
(٢) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٧١ .
(٣) المرجع السابق جـ ٥ ص ١٧١ .

وإذا كنا قد عرفنا أن الشرط الذى يلائم العقد صحيح فى المذاهب الحنفى على سبيل الاستحسان، فإنه صحيح كذلك فى المذهب الشافعى، ولكن ليس على سبيل الاستحسان بل يندرج تحت اسم الشرط الذى فيه مصلحة للعقد أو الشرط الذى تدعو إليه الحاجة .

ففى المهذب: « إذا شرط فى البيع شرطا نظرت فإن كان شرطا يقتضيه البيع، كالتسليم والرد بالعيب وما أشبههما، لم يبطل العقد، لأن شرط ذلك بيان لما يقتضيه العقد، فلم يبطله، فإن شرط ما لا يقتضيه العقد ولكن فيه مصلحة، كالخيار والأجل والرهن والضمين، لم يبطل العقد لأن الشرع ورد بذلك. ولأن الحاجة تدعو إليه . فلم يفسد العقد [1].

وأما المذهب المالكى والحنبلى فيبدو أنهما يجيزان الشرط الملائم للعقد على اعتبار أن هذا الشرط إذا كان العقد لا يقتضيه فإنه لا ينافى مقتضى العقد وهو من مصلحته، وما لا ينافى مقتضى العقد وإن كان العقد لا يقتضيه فهو جائز ما دامت فيه مصلحة للعقد وللمتعاقدين، والصحة فى هذا الشرط إنما ترد على سبيل الأصل لا على سبيل الاستحسان .

وجاء فى المذهب المالكى « ولما أنهى الكلام على الشرط المناقض وترك المؤلف ذكر ما يقتضيه العقد لوضوحه، أخذ يذكر ما لا يقتضيه ولا ينافيه وهو من مصلحته بقوله مشبها له بالحكم قبله، وهو الصحة كشرط رهن وكفيل وأجل، يعنى أن البيع يصح مع اشتر اط هذه الأمور مثل أن يبيعه السلعة على رهن أو كفيل أو أجل معلوم أو على خيار أو نحوه وليس فى ذلك فساد ولا كراهية لأن ذلك كله مما يعود على البيع بمصلحة، ولا معارض له من جهة الشرع[2].

---

(١) المهذب للشيرازى جـ ١ ص ٢٦٨.

(٢) الخرشى جـ ٥ ص ٨٢ .

وفى الفقه الحنبلى «الثانى تتعلق به مصلحة العاقدين، كالأجل والخيار والرهن والضمين والشهادة، واشتراط صفة مقصودة فى المبيع كأن يكون من صنع كذا أو ماركة كذا ونحو ذلك فهذا شرط جائز يلزم الوفاء به».

ونرى من هذا أن المذهب الحنفى لا يكتفى فى صحة الشرط بمجرد التزام المشترى بتقديم رهن أو كفيل، بل يجب أن يكون عقد الرهن، أو عقد الكفالة قد انعقد مع انعقاد البيع، ويكتفى الشافعية والحنابلة بمجرد التزام المشترى بتقديم رهن أو كفيل على أن يكون الرهن أو الكفيل معينا وقت العقد، أما المالكية فيكتفون أيضا بمجرد التزام المشترى بتقديم رهن أو كفيل، ويزيدون على ذلك أنهم لا يشترطون أن يكون الرهن أو الكفيل معينا وقت العقد.

الشرط الصحيح وأقسامه:

الشرط الصحيح هو ما كان موافقا لمقتضى العقد أو مؤكدًا لهذا المقتضى أو ورد به نص رغم مخالفته لمقتضى العقد أو جرى به العرف، ويكون للشرط الصحيح أربعة أقسام: الثلاثة الأولى متفق عليها من جميع الفقهاء حتى الظاهرية، لأن مقتضى العقد شرط لم يأت بجديد، وإنما هو إظهار لنفس الحكم، والشرط الملائم إنما يقرر حكم العقد فى المعنى. أما الشرط المخالف لمقتضى العقد فالظاهرية يجيزونه أيضا كالفقهاء الآخرين مادام النص قد ورد به، أما الشرط المخالف لمقتضى العقد وغير الملائم له ولم يرد به نص فهم يرونه صحيحا إذا تعارف الناس على العمل به استحسانا لا قياسا، وخالف فى ذلك بقية المذاهب الأخرى[1].

ومن أمثلة الشروط الصحيحة التى يقتضيها العقد اشتراط البائع على المشترى تسليم الثمن قبل تسليم المبيع، واشتراط الزوجة على زوجها أن ينفق عليها، وكل هذه الشروط لا تثبت جديدا غير ما يوجبه العقد ومن ثم كان الوفاء بها لازما.

أما الشروط الملائمة لمقتضى العقد فمثالها اشتراط البائع على المشترى أن يعطيه رهنا معينا بالثمن المؤجل أو يأتيه بكفيل معين واشتراط ولى الزوجة أن يكون والد الزوج كفيلا بالمهر والنفقة، وكلها تؤكد رغبة العاقد ورضاه.

---

(١) راجع نظرية الأموال والعقود للدكتور محمد سلام مدكور ص ٤٥١ .

وأمـا الشروط التى ورد الشـرع بجـوازها فمـثـالها اشـتـراط الخيـار لكل من المتبايعين، أو اشـتراط خيار الرؤية إذا لم يكن البائع قد رأى المبيع عند العقد، وهذه الشروط يتحتم الوفاء بها لتوافر الأدلة على جواز كل منها وصحته.

أما الشـرط الذى جرى به العرف فـمثاله اشـتراط المشترى على البائع أن يتعـهد بإصلاح المبيع طيلة فترة معينة، وهى المعروفـة بفترة الضمان فى المعاملات الحديثة، وهذه الشروط تعارف الناس عليها وألفوها وهى صحيحة ما لم تخالف نصا أو قاعدة شرعية.

الشرط الفاسد:

والشرط الفاسـد هو الذى لا يقتضيه العـقد ولا يؤكد ما يقتـضيه ولم يرد به الشرع ولم يجر به العرف وكان فيه منفعة لأحد العاقدين أو - لغيرهما - وكان فى عقد من عـقود المعاوضات المالية، وذلك إذا باع داره لآخـر على أن يسكنها البائع، أو أرضا على أن يزرعـها، أو دابة على أن يركبهـا، أو ثوبا على أن يلبسه فتـرة بيّنها، فإن الشـرط فى كل هذا مخالف لمقـتضى العـقد، بل هو يتضـمن عقدا آخـر يحقق منفـعة لأحـدهما، فـقالوا إنه شـرط فاسـد ويفسـد العقـد نفسـه ما دام من عـقود المعاوضات المالية[1] لأنه زيادة منفعة فيؤدى إلى الربا.

وجاء فى البـدائع «وإذا اشترى ثـوبا على أن يخيطه البائـع قميـصا، أو حنطة على أن يطحـنهـا، أو ثمـرة على أن يجـذها، أو ربطة قـائـمـة على الأرض على أن يجذها أو شيئـا له حمل ومؤونة على أن يحمله البائع إلى منزله، ونحـو ذلك فالبيع فى هذا كله فاسد، لأنه زيادة منفعة فى عقد البيع وهو تفسير الربا، والبيع الذى فيه الربا فاسد، أو فيه شبهة الربا، وأنها مفسدة للمبيع كحقيقة الربا»[2].

والمذهب الشافـعى لا يختلف عن المذهـب الحنفى إلا فى أنهم لا يعتـبرون ما تعارف عليه الناس من شروط تخـالف العقد ولم يرد بها نص فيرون عدم صـحتها خلافـا للأحناف، ومن جهـة أخرى فإنهم يرون كـما تفـيد النقول عـنهم أن الشرط الفاسد سواء تعلق بأحد العاقدين أو بآخر غيرهما يفسد العقد نفسه[3].

---

(١) نظرية الأموال والعقود للدكتور محمد سلام مدكور ص ٤٥٤ .

(٢) بدائع الصنائع للكاسانى جـ ٥ ص ١٦٩ وما بعدها .

(٣) نهاية المحتاج جـ ٣ ص ٥٨ وما بعدها .

والواقع من الأمر أن فكرة تعدد الصفقة هى الفكرة التى تسيطر على فساد العقد المقترن بالشرط، بل إن فكرة الربا نفسها - لو سلمنا بها جدلا - ترد فى النهاية إلى فكرة تعدد الصفقة، وذلك أن كل مثل يورده الفقهاء للشرط الفاسد الذى يفسد العقد يتضمن حتما صفقتين فى صفقة واحدة، ولا يتحتم أن يتضمن فكرة الربا.

فالشرط الفاسد هو فى ذاته صفقة تضمنها عقد البيع ، وقد يكون إجارة أو إعارة أو بيعا آخر أو هبة أو صدقة أو زواجا أو غير ذلك ، فإذا ما اقترن بهذا الشرط أصبح صفقتين فى صفقة واحدة[1] وإنما اقتصروا على عقد المعاوضات المالية دون غيرها لما روى عن الرسول ﷺ من نهيه عن بيع وشرط وصفقتين وعن بيعتين فى بيعة[2] وهذا كله فى المعاوضات المالية، أما فى غير المعاوضات المالية كالتبرعات والإسقاطات والإطلاقات والتقييدات، فالأمر يختلف إذ يمكن إلغاء الشرط الفاسد دون أن يمس ذلك كيان العقد الأصلى فيلغو الشرط ويصح العقد. وللمالكية والحنابلة فى هذا الموضوع نظرة أخرى نوضحها فى المبحث التالى.

---

(١) مصادر الحق للدكتور عبد الرزاق السنهورى جـ ٣ ص ١٣٤/ ١٣٥ .

(٢) رواه أحمد عن أسود بن عامر عن شريك عن سماك عن عبد الرحمن ابن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال : نهى رسول الله ﷺ عن صفقتين فى صفقة . أما ثبوته فقد رواه البزار فى مسنده عن أسود بن عامر، وأعل بعض طرقه ، ورجح وقفه . وبالوقف رواه أبو نعيم وأبو عبيد القاسم بن سلام .

وأما معناه ففسره أبو عبيد القاسم بن سلام بأن يقول الرجل للرجل أبيعك هذا نقدا بكذا ونسيئة بكذا ويفترقا عليه . انتهى .

ورواية ابن حبان للحديث موقوفا «الصفقة فى الصفقتين ربا» تؤيد تفسير المصنف ، مع أنه أقرب تبادرا من تفسير أبى عبيد وأكثر فائدة ، فإن كون الثمن على تقدير النقد ألفا وعلى تقدير النسيئة ألفين فى معنى الربا بخلاف اشتراط نحو السكنى والخدمة .

واعلم أنه روى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن بيعتين فى بيعة، ويظهر من كلام من يتكلم فى الحديث ظن أنه معنى الأول ، وليس كذلك بل هذا أخص منه ، فإنه فى خصوص من الصفقات وهو البيع ، وفسره الشافعى بأن يقول : أبيعك دارى هذه بكذا على أن تبيعنى دابتك بكذا فإذا وجبت لى دابتك وجبت لك دارى .

وهذا حديث صحيح رواه النسائى والترمذى وقال الترمذى حسن صحيح ، ورواه مالك بلاغا . فتح القدير جـ ٥ ص ٢١٨ .

المبحث الثالث
تطور الفقه الإسلامى فى المذهب الحنبلى

لعل أبعد تطور للفقه الإسلامى فى مسألة اقتران الشرط بالعقد كان فى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لا سيما إذا استكملنا هذا المذهب بما أضافه إليه ابن تيمية وابن القيم.

والحنابلة كالمالكية ، الأصل عندهم فى الشرط أن يكون صحيحا ويصح معه العقد، بل هم يسيرون فى هذا الأصل إلى أبعد مدى من المالكية فى تصحيح الشروط فلا يكون الشرط فاسداً إلا على سبيل الاستحسان(١) فالأصل عند الحنابلة فى العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص أو قياس، ويقولون: إن أصول مذهب الإمام أحمد - رضى الله عنه - أكثرها تجرى على هذا القول ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط، فليس فى الفقهاء الأربعة تصحيحا للشروط أكثر منه(٢).

فيصح عنده إذا تزوجت المرأة وخافت أن يسافر عنها الزوج ويدعها أو يسافر بها، ولا تريد الخروج من دارها أو أن يتزوج عليها أو يشرب المسكر أو يضربها من غير جرم أو يتبين فقيرا، وقد ظنته غنيا، أو معيبا وقد ظنته سليما أو أميا وقد ظنته قارئا، فلها أن تشترط عليه أنه متى وجد شئ من ذلك فأمرها بيدها، وعلى الزوج أن يفى لها بشرطها وإلا رفعت أمرها إلى ولى الأمر ليفسخ نكاحها(٣).

ويتوسع المذهب الحنبلى فى إباحة الشروط فى عقد الزواج بوجه خاص ويفوق فى ذلك سائر المذاهب وفيها مذهب مالك نفسه فيجوز فى الزواج من الشروط ما يكون للزوجين فيه منفعة مقصودة مادامت لا تعارض الشرع ولا تنافى المقصود من عقد الزواج. يقول ابن تيمية: «ويجوز أحمد أيضا فى النكاح عامة الشروط التى للمشترط فيها غرض صحيح، لما فى الصحيحين عن النبى ﷺ أنه

---

(١) مصادر الحق للدكتور عبد الرزاق السنهورى جـ ٣ ص ١٦١ .
(٢) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٦.
(٣) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ٣ ص ٤٧٢ بتحقيق عبد الرحمن الوكيل .

قال: « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[1]. فلا يقتصر مذهب أحمد على أن يكون لكل من الزوجين أن يشترط فى الآخر صفة يصح قصدها، فيشترط الزوج فى زوجته البكارة أو المال مثلا، وتشترط الزوجة فى زوجها المال أو حرفة معينة أو موردا معينا من العيش، ويكون للمشترط أن يفسخ الزواج إذا فات عليه ماشترطه ولا فرق فى هذا أن يكون المشترط هو الرجل أو المرأة، وهذا هو أصح روايتى أحمد، وأصح وجهى أصحاب الشافعى وظاهر مذهب مالك»[2].

والمقصود من ذلك كله أن نبين أن للشروط عند الشارع شأنا ليس عند كثير من الفقهاء، فإنهم يلغون شروطا لم يلغها الشارع ويفسدون بها العقد من غير مفسدة تقتضى فساده، وهم متناقضون فيما يقبل التعليق بالشروط من العقود ومالا يقبله، فليس لهم ضابط مطرد منعكس يقوم عليه دليل، فالصواب: الضابط الشرعى الذى دل عليه النص أن كل شرط خالف حكم الله وكتابه فهو باطل، وما لم يخالف حكمه فهو لازم.

يوضحه أن الالتزام بالشرط كالالتزام بالنذر، والنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه، بل الشروط فى حقوق العباد أوسع من النذر فى حق الله، والالتزام به أوفى من الالتزام بالنذر[3].

فكل طاعة جاز فعلها قبل النذر لزمت بالنذر، وكذلك كل شرط قد جاز بذله بدون الاشتراط لزم بالشرط، فمقاطع الحقوق عند الشروط، وإذا كان من علامات النفاق إخلاف الوعد وليس بمشروط فكيف الوعد المؤكد بالشرط ؟ بل ترك الوفاء بالشرط يدخل فى الكذب والخلف والخيانة والغدر[4].

الشرط الصحيح فى المذهب الحنبلى :

الأصل فى مذهب الحنابلة كما قدمنا هو أن يكون الشرط صحيحا. فيصح كل شرط يقتضيه العقد أو يلائم مقتضى العقد وفى ذلك تتفق المذاهب الأربعة

(١) صحيح البخارى بحاشية السندى جـ ٢ ص ٧٣ (كتاب الشروط) الطبعة الثانية.
(٢) نظرية العقد لابن تيمية ص ١٥٥ والفتاوى جـ٢ ص ٣٢٧-٣٣٢.
(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٨، وأعلام الموقعين جـ ٣.
(٤) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

ويصح كذلك كل شرط ليس من مقتضى العقد ولا من مصلحته، ولكن لا ينافى مقتضى العقد وهنا نلاحظ التطور البعيد فى المذهب الحنبلى والمذهب المالكى فقد جاء فى المذهب الحنبلي مانصه: «والثالث أن يشترط نفعا معلوما فى المبيع كسكنى الدار شهرا وحملانه البعير إلى موضع معلوم، أو يشترط المشترى نفع البائع فى المبيع كحمل الحطب وتكسيره أو خياطة الثوب وتفصيله ويصح أن يشترط البائع نفع المبيع مدة معلومة مثل أن يبيع دارا ويستثنى سكناها سنة، أو دابة ويشترط ظهرها إلى مكان معلوم، نص عليه أحمد وهو قول الأوزاعى وأبو ثور وإسحاق وابن المنذر، وقال الشافعى وأصحاب الرأى لا يصح لأنه روى أن النبى ﷺ: نهى عن بيع وشرط. ولنا ماروى جابر أنه باع النبى ﷺ جملا واشترط حملانه إلى المدينة ولم يصح نهى النبى ﷺ عن بيع وشرط، وإنما نهى عن شرطين فى بيع ومفهومه. إباحة الشرط الواحد ويصح أن يشترط المشترى نفع البائع فى المبيع مثل أن يشترى ثوبا ويشترط على بائعه خياطته قميصا، أو نعله ويشترط حذوها نعلا أو حزمة حطب ويشترط حملها إلى موضع معلوم»[1].

فالمذهب الحنبلى يصحح أكثر الشروط التى فيها منفعة لأحد المتعاقدين كما يصححها المذهب المالكى.

الشرط الفاسد فى المذهب الحنبلى:

لا يكون الشرط فاسدا فى المذهب الحنبلى إلا إذا كان منافيا لمقتضى العقد كأن يشترط البائع على المشترى ألا يبيع ما اشتراه فمثل هذا الشرط ينافى مقتضى العقد إذ أن مقتضى العقد حرية المشترى فى التصرف فى المبيع بعد أن صار ملكه يبيعه أو لا يبيعه ويهبه أو لا يهبه.

وقد نص على ذلك ابن قدامة بقوله:

الثالث: شرط ينافي مقتضى العقد وهو نوعان:

أحدهما: ما لم ين على التغليب والسراية، كشرط أن لا يملك ولا يتصرف، ومتى نفق المبيع وإلا رده أو إن خسر فيه فعلى البائع فهذا شرط باطل لقول النبي ﷺ

(١) الشرح الكبير على المقنع جـ ٤ ص ٤٩ / ٥١.

لعائشة لما أرادت شراء بريرة، فاشترط أهلها ولاءها: «اشتريها فأعتقيها فإنما الولاء لمن أعتق، ثم قال: من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»[1].

ولكن هل يفسد البيع؟ فيه روايتان إحداهما: لا يفسد لحديث بريرة والثانية: يفسد لأنه إذا فسد الشرط، وجب رد مافى مقابلته من الثمن وذلك مجهول، فيصير الثمن مجهولا[2].

ومن الشروط التى تنافى مقتضى العقد ماجاء فى الفقه الحنبلى مانصه: «وإذا قال: بع دارك من فلان بألف على أن على خمسمائة فباعه بهذا الشرط. فالبيع فاسد، لأن الثمن يجب أن يكون جميعه على المشترى فإذا شرط كون بعضه على غيره لم يصح، لأنه لا يملك المبيع والثمن على غيره، ولا يشبه هذا ما لو قال: طلق امرأتك وعلى خمسمائة لكون هذا عوضا فى مقابلة فك الزوجة، ولذلك لم يجز فى النكاح. أما فى مسألتنا فإنه معاوضة فى مقابلة الملك ، فلا يثبت لأن العوض على غيره وإن كان هذا القول على وجه الضمان، صح البيع ولزم الضمان[3].

والشرط الذى ينافى مقتضى العقد يقع فاسدا ويبطل العمل به. أما حكم العقد الذى اقترن بهذا الشرط ففيه روايتان: الأولى: أن العقد صحيح، وهذا هو المنصوص عن أحمد وهو ظاهر كلام الخرقى فيسقط الشرط ويبقى العقد وللبائع الرجوع بما نقصه الشرط من الثمن وللمشترى الرجوع بزيادة الثمن إن كان هو المشترط.

«لأن البائع إنما سمح بالبيع بهذا الثمن لما يحصل له من الغرض بالشرط والمشترى إنما سمح له بزيادة الثمن من أجل شرطه، فإذا لم يحصل غرضه ينبغى أن يرجع بما سمح به كما لو وجده معيبا ويحتمل أن يثبت الخيار ولا يرجع بشئ، كمن

---

(١) متفق عليه، ولم يذكر البخارى لفظة أعتقيها باب من اشترى عبدا بشرط أن يعتقه وباب من اشترط الولاء أو شرطا فاسدا لغا وصح العقد، انظر : نيل الأوطار للشوكانى جـ٥ ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) الكافى فى فقه الإمام أحمد لابن قدامة جـ ٣ ص ٣٧ وما بعدها.

(٣) الشرح الكبير على المقنع جـ ٤ ص ٥٨ .

شرط رهنا أو ضمينا فامتنع الراهن والضمين، ولأن ما ينقصه الشرط من الثمن مجهول فيصير الثمن مجهولا، ولأن النبي ﷺ لم يحكم لأرباب بريرة بشئ مع فساد الشرط وصحة البيع»[1]. والرواية الثانية أن الشرط الفاسد يبطل البيع «لأن الشرط إذا فسد وجب الرجوع بما نقصه الشرط من الثمن وذلك مجهول فيصير الثمن مجهولا، ولأن البائع إنما رضى بزوال ملكه عن المبيع بشرطه، والمشترى كذلك إذا كان الشرط له، فلو صح البيع بدونه لزال ملكه بغير رضاه، والبيع من شرطه التراضى»[2].

الموضع الثانى الذى يكون فيه الشرط فاسدا، إذا ورد فى النهى عنه نص خاص، وقد نهى النبى ﷺ عن بيعتين فى بيعة[3] وعن شرطين فى بيع وعن بيع وسلف وقال عليه السلام«لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فى بيع، ولا بيع ماليس عندك»[4].

والشرطان المنهى عنهما هما الشرطان اللذان فيهما منفعة لأحد المتعاقدين بحيث لو انفرد أحدهما كان صحيحا وبشرط ألا يقتضيهما العقد أو لا يلائماه، فإن شرط شرطين أو أكثر مما لا ينافى العقد مثل أن يبيعه بشرط الرهن أو الضمين فهذا لا يؤثر فى العقد وإن كثر» ولم يفرق الشافعى وأصحاب الرأى بين الشرط والشرطين وورد أن النبى ﷺ: نهى عن بيع وشرط، ولأن الصحيح لا يؤثر فى البيع وإن كثر والفاسد يؤثر فيه وإن اتحد. والحديث الذى رويناه يدل على الفرق، ولأن الغرر اليسير إذا احتمل فى العقد لا يلزم احتمال الكثير وحديثهم ليس له أصل وقد أنكره أحمد ولا نعرفه مرويا فى مسنده فلا يعول عليه»[5].

وأما الجمع بين بيع وسلف فمعناه فى مذهب الإمام أحمد أن يشرط أحد المتعاقدين على المتعاقد الآخر عقدا ثانيا مستقلا فى مقابل العقد الأول. فإن مجرد

---

(١) الشرح الكبير على المقنع جـ ٤ ص ٥٥.
(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٥٤.
(٣) رواه أحمد والنسائى وصححه الترمذى وابن حبان. سبل السلام ٣/ ١٦.
(٤) رواه الخمسة وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم وأخرجه سبل السلام ٣/ ١٦ .
(٥) الشرح الكبير على المقنع جـ ٤ ص ٥٣.

اجتماع صفقتين فى عقد واحد يجوز كما إذا اشترط سكنى الدار أو حمل الحطب أو خياطة الثوب يقول صاحب المغنى: «والثانى أن يشترط عقدا فى عقد، نحو أن يبيعه شيئا بشرط أن يبيعه شيئا آخر أو يشترى منه أو يؤجره أو يزوجه أو يسلف أو يصرف له الثمن أو غيره فهذا شرط فاسد يفسد به البيع، سواء اشترط البائع أو المشترى»[1].

لأنه إذا اشترط القرض زاد فى الثمن لأجله فتصير الزيادة فى الثمن عوضا عن القرض وربحا له وذلك ربا محرم والمشهور فى مذهب أحمد أن هذا الشرط يبطل به العقد. وفاصل الخلاف هو الفساد الواقع فى البيع من قبل الشرط يتعدى إلى العقد أم لا يتعدى وإنما هو فى الشرط فقط فمن قال: يتعدى أبطل البيع وإن أسقطه ومن قال لا يتعدى قال: البيع يصح إذا قال أسقط الفاسد لأنه يبقى العقد صحيحا»[2].

تلك هى نظرة الإمام أحمد وبعض المالكية إلى الشروط المقترنة بالعقد وابن تيمية يواصل السير فى هذا الاتجاه إلى مداه فيقرر «أن الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص أو قياس عند من يقول به، وأصول أحمد - رضى الله عنه - المنصوصة يجرى أكثرها على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه»[3].

ويستدل ابن تيمية على ذلك بما دعت إليه الشريعة من الوفاء بالعقود كقاعدة عامة. بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾[4]. وبقوله ﷺ: المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراماً».

وأما العقل فإنه يقول: «إن العقود والشروط من باب الأفعال العادية - أى

(١) المغنى لابن قدامة جـ ٤ ص ٢٨٥.
(٢) الفروق للقرافى جـ ٣ ص ٢٨٤ طبعة أولى بمطبعة دار إحياء الكتب العربية .
(٣) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٢٦ وما بعدها .
(٤) سورة المائدة الآية : ١

ليست من العبادات - والأصل فيها عدم التحريم فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم. وإذا لم تكن حراما لم تكن فاسدة لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة»[1].

فالوفاء بالشروط لازم بالنقل والعقل مادام المتعاقدان قد تراضيا عليها وألزم كل منهما نفسه بها فأساس العقود الرضا لقوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾[2]. وقوله جل وعلا: ﴿فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا﴾[3]. فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء بشرطه، فدل على أن ذلك الوصف سبب لذلك الحكم، وإذا كان طيب النفس هو المبيح للصداق، فكذلك سائر التبرعات قياسا بالعلة المنصوصة التى دل عليها القرآن، وكذلك قوله: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ لم يشترط فى التجارة إلا التراضى وذلك يقتضى أن التراضى هو المبيح للتجارة، وإذا كان ذلك فإذا تراضى المتعاقدان، أو طابت نفس المتبرع بتبرع ثبت حله بدلالة القرآن، إلا أن يتضمن ماحرم الله ورسوله كالتجارة فى الخمر ونحو ذلك»[4].

وعلى ذلك فإن الأصل فى الشروط عند أحمد أن تكون صحيحة لا فرق فى ذلك بين عقود المعاوضات والتبرعات، ففى المعاوضات يجوز للبائع أن يستثنى بعض منافعه كسكنى الدار ونحو ذلك لحديث جابر لما باع النبى ﷺ جمله واستثنى ظهره إلى المدينة.

بل إن ابن تيمية يجوز فى التبرعات من الضرر ما لا يجوز فى المعاوضات فيجوز فى الفقه الحنبلى أن يشترط عليه منفعة غير معلومة يقول ابن تيمية: «ويجوز لكل من أخرج عينا من ملكه بمعاوضة كالبيع والخلع أو تبرع كالوقف أن يستثنى بعض منافعه، فإن كان مما لا يصح فيه الضرر كالبيع فلا بد أن يكون المستثنى معلوما لما روى جابر، وإن لم يكن كذلك كالوقف فله أن يستثنى غلة الوقف ما

---

(١) بتصرف من فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٤.

(٢) سورة النساء الآية : ٢٩ .

(٣) سورة النساء الآية : ٤

(٤) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٣٦ وما بعدها .

عاش الواقف»[1].

وعند ابن تيمية أن العقد لا يكون فاسدا إلا فى حالتين:

إحداهما: أن يكون الشرط منافيا لمقصود العقد وهو فى ذلك يقدم لنا تفسيرا دقيقا للشرط الذى ينافى مقصود العقد والشرط الذى يناقض مقصود الشرع فيقول: «إن العقد له حالان: حال إطلاق، وحال تقييد، ففرق بين العقد المطلق وبين المعنى المطلق من العقود، فإذا قيل هذا شرط ينافى مقتضى العقد فإن أريد به ينافى العقد المطلق فكذلك كل شرط زائد، وهذا لا يضره، وإن أريد به ينافى مقتضى العقد المطلق والمقيد احتاج إلى دليل على ذلك، وإنما يصح هذا إذا أتى فى مقصود العقد فإن العقد إذا كان له مقصود يراد فى جميع صوره وشرط فيه ما ينافى ذلك المقصود، فقد جمع بين المتناقضين، بين إثبات المقصود ونفيه، فلا يحصل شيء، ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق، بل هو مبطل للعقد عندنا، فإذا كان الشرط منافيا لمقصود العقد كان العقد لغوا، وإذا كان منافيا لمقصود الشارع كان مخالفا لله ورسوله، فأما إذا لم يشتمل على واحد منهما إذا لم يكن لغوا ولا اشتمل على ماحرمه الله ورسوله، فلا وجه لتحريمه بل الواجب حله، لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون إليه، إذ لولا حاجتهم إليه لما فعلوه، فإن الإقدام على الفعل مظنة الحاجة إليه، ولم يثبت تحريمه فيباح لما فى الكتاب والسنة مما يرفع الحرج[2].

وثانيهما: الشرط الذى يناقض الشرع فيحل الحرام، وفى هذا المجال يفرق ابن تيمية بين منطقة الحرام ومنطقة المباح، فما كان حراما فالشرط لا يحله كالزنا، أما ماكان مباحا فى الأصل كالزيادة فى مهر المثل وكالتبرع برهن لتوثيق الثمن فإنه يكون واجبًا بالشرط يقول ابن تيمية فى هذا المعنى: فإن المشترط ليس له أن يبيح ماحرم الله. وإنما المشترط له أن يوجب بالشرط مالم يكن واجبا بدونه، فمقصود الشروط وجوب مالم يكن واجبا ولا حراما وكل شرط صحيح فلا بد أن يفيد وجوب مالم يكن واجبا. وكذلك إذا اشترط صفة فى المبيع أو رهنا، أو اشترطت

---

1) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٤٢ .

2) فتاوى ابن تيمية جـ ٣ ص ٣٣٧.

المرأة زيادة مهر مثلها، فإنه يجب ويحرم ويباح بهذا الشرط مالم يكن كذلك.

وهذا المعنى هو الذى أوهم من اعتقد أن الأصل فساد الشروط. قالوا لأنها إما أن تبيح حراما أو تحرم حلالا أو توجب ساقطا أو تسقط واجبا، وذلك لا يجوز إلا بإذن الشارع. وليس كذلك، بل كل ما كان حراما بدون الشرط فالشرط لا يبيحه كالزنا وكالوطء فى ملك الغير، فإن الله حرم الوطء إلا بملك نكاح أو يمين، فلو أراد رجل أن يعير امرأته للوطء لم يجز له ذلك، بخلاف إعارتها للخدمة فإنه جائز، فلا يبيح الشرط ما كان حراما وأما ماكان مباحًا بدون الشرط فالشرط يوجبه، كالزيادة فى المهر والثمن والرهن»[1].

ولقد استطاع ابن تيمية أن يضيق من منطقة الشروط الفاسدة وأن يتقدم بالمذهب الحنبلى تقدما كبيرا فاق به كل المذاهب الأخرى فالشرط لا يفسد عنده إلا إذا كان مناقضا للشرع وهو بهذا التخريج جعل المذهب الحنبلى يقترب كثيرا من الفقه الغربى «ففى الفقه الغربى كل شرط يقترن بالعقد يكون صحيحا إلا إذا كان شرطا مستحيلا أو شرطا يخالف القانون أو النظام العام أو الآداب فيلغو الشرط ويصح العقد، مالم يكن الشرط هو الدافع إلى التعاقد فيبطل العقد أيضا. ويكاد يضاهيه فى ذلك المذهب الحنبلى فقد تطور تطوراً كبيراً وبخاصة على يد ابن تيمية وابن القيم »[2].

---

(١) المرجع السابق جـ ٣ ص ٣٣٣ وما بعدها.

(٢) مصادر الحق للدكتور عبد الرزاق السنهورى جـ ٣ ص ١٧٤.

خاتمــــة

عرضنـا فيمـا سبق حـياة الإمـام أحمد ابن حنـبل وأثره فى الفقـه الإسلامى، واتضح لنا من خـلال العرض أنه كان شـديد الإقبال على العلـم، وأنه ظل دائبا فى طلب الحديـث من كل مصادره التـي تهيأت له فى عـصره حـتى صار معدودا من الثقات الأثبات، ولـم يجمع الحديث جـمع الإمام المحدث فحسب، وإنما كان يجيل عقله فيما يجمع من السنة ليأخذ منهـا الفقه ويستنبط الأحكام والمسائل وقد شهد له شيوخـه بالتفقه وأكثـروا من الثناء عليه قال عبد الرزاق مـا رأيت أفقه ولا أورع من أحمـد بن حنبل، قالوا له ومـا الذى بان لك من فضله وعلمه عـلى سائر من رأيت قال: سئل عن ستين ألف مسألة فأجاب فيهـا قال: حدثنا وأنبأنا. فكان فى فقهه سلفيا يعـتمـد على النصـوص والآثار فى الأعم الأغلب، فـإن لم يجـد أثرا يسـعفـه فى قضيته، حاكى الأثر فى طريقته وهو فى كلا الأمرين متبع منهج السلف لايعدوه ولا يسلك غير سـبيله، فقد وجـد السلف يقيسون الأشـباه ويثبتون حكم النظـير لنظيره فأخذ بالقياس عند الضرورة إذا لم يجد نصا.

ورأيناه يحـاكى الصحابة فى إبقـاء الحكم على ما هو عـليه حتى يتـغـيـر الحال عملا بما سـماه العلماء من بعده باستـصحاب الحال، ورأيناه كذلك يأخذ فى كـثير من الأحكام بالمصالح المرسلة إن لم يكن ثـمة نص لأن الصحابة أخذوا بـهذا المبدأ فقـد جمـعوا القرآن فى المـصاحف وجمـعوا الناس على مـصحف واحـد، وقتلوا الجماعة بالواحد تحقيقا للمصالح فاتبع الإمام أحمد طريقهم وأفتى بالمصالح المرسلة كما أفتوا وجعلها أصلا من أصول الاستدلال.

ورأيناه كـذلك ينهج نهج السلف فـى إعطاء الوسيلـة حكم الغاية والمقدمة حكم النتيجة ، فإنهم جعلوا وسيلة الواجب واجبة ، ووسيلة المحرم محرمة ولذلك رأيناه يفتى بما سمى من بعد بالذرائع[1].

وبذلك كان فقهـه سلفيا فى كل جوانبه مـا نقل حكمه وما اجتهد فـيه فأثمر ذلك فى فقهـه، فلم يكن فقها جـامدا، بل كان خصبـا ناميا يسابق إنجـازات العصر

---

(١) راجع فى ذلك ص ٤٢٢ وما بعدها من هذه الدراسة .

ويقدم الحلول لمشكلاته وقد ثبت ذلك فى دراستنا لموضوع الشروط المقترنة بالعقد[1] كما أن مذهبه هو أرفق المذاهب بالمشتري فى حالة ما إذا أصابت الجائحة الثمر فأثبت أن وضع الجوائح لايخالف شيئا من الأصول الصحيحة بل هو مقتضى أصول الشريعة، فإذا جاء أمر غالب اجتاح الثمرة من غير تفريط من المشترى لم يحل للبائع إلزامه بثمن ما أتلفه الله سبحانه منها قبل تمكنه من قبضها القبض المعتاد، وهذا معنى قول النبى ﷺ: أرأيت إن منع الله الثمرة؟ فبم يأخذ أحدكم مال أخيه بغير حق؟» وهذا لايحتمل التأويل ولا يقبل الإلغاء ولا المعاوضة ولهذا لو تمكن من القبض المعتاد فى وقته، ثم أخره لتفريط منه أو لانتظار غلاء السعر كان التلف من ضمانه ولم توضع عنه الجائحة[2].

وقد بينا أن الإمام أحمد كان فقيها مجتهدا وأن اجتهاده مستمد من ينبوع الأثر، وليس ذلك ينقص من قدره بوصفه فقيها مجتهدا، فليس الفقه هو الفتاوى المنطلقة من القيود السلفية، بل هو الإفتاء على ضوء من عمل النبى ﷺ وأصحابه عندما كانوا يجتهدون آراءهم[3].

وعلى ذلك نقرر أن ابن خلدون لم ينصف الإمام أحمد عندما أشار بقلة اجتهاده وكثرة رواياته، ليفهم أنه كان محدثا أكثر مما كان فقيها، أو أن فقهه فقه رواية لا فقه دراية.

يقول ابن خلدون: وأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل، لبعد مذهبه عن الاجتهاد، وأصالته فى معاضدة الرواية، والأخبار بعضها ببعض، وأكثرهم بالشام والعراق فى بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظا للسنة ورواية الحديث[4].

فابن خلدون يرى أن الإمام أحمد من أصحاب الحديث ويعزى قلة أتباعه إلى بعد مذهبه عن الاجتهاد وهذا غير صحيح، فقد رأينا أن الإمام أحمد فقيه مع كونه محدثا وأن مذهبه فى الفقه هو المذهب الوحيد الذى فتح باب الاجتهاد على

---

(١) راجع مبحث الشروط بالعقد من هذه الدراسة.

(٢) راجع أعلام الموقعين جـ٢ ص ٣٧٦ وما بعدها طبعة الكيلانى.

(٣) راجع فصل الفقيه المحدث من هذه الرسالة ص ١٥٢.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٢٤٤ طبعة الخشاب.

مصراعيه لمن استكمل أدواته وبلغ درجته، ولقد قرر جمهور الحنابلة أن المجتهدين لايصح أن تخلو الأمة منهم فى عصر من العصور.

وقد قال ابن القيم فى ذلك: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها[1] وهم غرس الله الذين لايزال يغرسهم فى دينه، وهم الذين قال فيهم على ابن أبى طالب كرم الله وجهه: لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته[2].

وإن قضية فتح باب الاجتهاد فى المذهب الحنبلى قضية تضافرت عليها أقوال المتأخرين وأقوال المتقدمين ، فقرر الحنابلة أن باب الاجتهاد بكل طرائقه لايغلق، وإن كانت القوى مختلفة، والمدارك متباينة، فليس لأحد أن يغلق بابه، وإن كان الناس جميعا ليسوا أهلا، بل كل ومداركه، وكل وما تيسر له، وقد يخلو بعض الأقاليم أو بعض المعاصرين من المجتهدين، ولكن ليس ذلك لأن الاجتهاد محرم وبابه مقفل، بل لأن الهمم تقاصرت والمدارك ضعفت ، وإن كان السبب ميسرا والباب مفتوحا حتى لقد قال ابن عقيل من متقدمى الفقهاء فى ذلك المذهب الجليل، إنه لايعرف خلافا فيه بين المتقدمين وإن أقر المتأخرون أنه قد يوجد عصر يخلو من المجتهد المطلق. فابن حمدان الحنبلى يقول: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق ومع أنه الآن أيسر منه فى الزمن الأول[3].

ومن هذا ترى أنه إذ يقرر الواقع يستنكر على الفقهاء ما وصل إليه حالهم من العجز والفتور عن بلوغ درجة الاجتهاد لتوافر الأسباب الموصلة إلى ذلك بتدوين السنن والآثار واستنباط وسائل الاجتهاد.

ولذلك رأينا أن هذا المذهب ظل ظليل لأحرار الفكر من الفقهاء فى كل العصور لأنه المذهب الواسع الرحاب الخصب التربة ، فإذا قل عدد معتنقيه من العامة وأشباههم، فقد كثر عدد معتنقيه من المجتهدين وأمثالهم ممن يتخيرون ولا

---

(١) رواه أبو داود والحاكم والبيهقى فى المعرفة ، أعلام الموقعين ٤/ ٢٧٠ .

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٧٠ .

(٣) ابن حنبل للشيخ محمد أبى زهرة ص ٣٥٩ .

يتقيدون، وحسبه أن يكون فيه الإمامان ابن تيمة وابن القيم ليكونا عوضا عن الكثرة والأعداد.

ونستطيع أن نقرر أن علم الإمام أحمد الجامع لفتاوى الصحابة وأقضيتهم كان مددا غزيرا لما وصل إليه من فقه، وأنها عبدت الطريق أمام تلاميذه وأتباعه فوجدوا فيها الغذاء الصالح الذى عالجو به المسائل من بعد إمامهم ونموا مذهبه حتى صار بهذه القوة والمرونة اللتين تراهما واضحتين فى الكتب المدونة قديما وحديثا.

ومن المقررات الثابتة فى الفقه الحنبلى أن الإمام أحمد قد شدد فى شروط الافتاء، فمنعه من غير القادرين ليظل المذهب محتفظا بقوته زاخرا بعناصر حيويته المستمدة من روح الشرع الإسلامى ومقاصده وغاياته.

وتلك هى الشروط التى رويت عن الإمام أحمد والتى يقول فيها: لا ينبغى للرجل أن ينصب نفسه للفتيا، حتى يكون، فيه خمس خصال:

(أولها) أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور.

(والثانية) أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.

(الثالثة) أن يكون قويا على ما هو فيه، وعلى معرفته.

(الرابعة) الكفاية وإلامضغه الناس.

(الخامسة) معرفة الناس[1].

وفى مقام آخر يفصل العلوم التى ينبغى للمجتهد أن يحصلها ليكون أهلا للاجتهاد فيقول فى رواية ابنه صالح: ينبغى للرجل إذا حمل نفسه على الفتيا أن يكون عالما بوجوه القرآن عالما بالأسانيد الصحيحة عالما بالسنن. وفى رواية أبى الحارث «لاتجوز الفتيا إلا لرجل عالم بالكتاب والسنة». وقال فى رواية حنبل: ينبغى لمن أفتى أن يكون عالما بقول من تقدم، وإلا فلا يفتى[2].

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ٤ ص ٢٥٤.

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٦٢.

تلك هى الشـروط التى لابد من توافرها فى المجتهد المطلق فى المذهب الحنبلى، وإن فقهاء المذهب الذين بلغوا هذه المرتبة قد اجتهدوا واستنبطوا، ودرسوا أعراف الناس وبيئاتهم المختلفة، ووفقوا إلى حد بعيد فى تخريج الأحكام الصالحة لكل الأزمنة والأمكنة حتى إنه عندما ظهرت الحركة الأخيرة فى مصر بشأن تعديل القانون المعمول به فى محاكم الأحوال الشخصية والوقف والمواريث رأينا الفقه الحنبلى قد أمدها بالكثير من التشريعات الاجتماعية فيما يتعلق بلزوم الشروط التى تشترطها المرأة فى عقد زواجها كألايتزوج عليها وألا ينقلها من دارها. بل إن هذا المذهب قد حفل بالعديد من الآراء التقدمية التى لم تكن تهيأت لها الأذهان بعد. فكانت سببا فى قلة أتباعه لأن الناس أعداء ما جلهوا وإن كانت هذه القلة لايقاس بها الكثرة مهما عظمت وإلى ذلك يشير الخفاجى فى الريحانة بقوله: وهم فى كل عصر أقل من القليل وهكذا الكرام كما قيل:

يقولون لى قد قل مذهب أحمد ∴ وكل قليل فى الأنام ضئيل
فقلت لهم: مهلا غلطتم بزعمكم ∴ ألم تعلموا أن الكرام قليل
وما ضرنا أنا قليل وجارنا ∴ عزيز وجار الأكثرين قليل [1]

فلم تكن قلة أتباع المذهب من قلة الاجتهاد فيه كما قال ابن خلدون وإنما كان مرد هذه القلة إلى عوامل أخرى خارجة عن المذهب نفسه، ولعل أهمها فى نظرى أن هذا المذهب لم يحظ كغيره من المذاهب الأخرى بكثرة الأتباع لأنه حرم ولاء الحكام، لأن فقهاء المذهب الحنبلى كانوا يتقربون إلى الله بالزهد فى الدنيا والبعد عن مظاهر الحكم والمناصب ولهم فى إمام المذهب القدوة والأسوة وقد سبق بسط ذلك فى مسلكه مع الحكام وعزوفه عن ذلك فكان سببا فى قلة معتنقيه.

وقد عبر عن هذا المعنى ابن عقيل الحنبلى بقوله: هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه، لأن أصحاب أبى حنيفة والشافعى إذا برع أحد منهم فى العلم تولى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية سببا لتدريسه واشتغاله بالعلم، فأما أصحاب أحمد. فإنه قل فيهم من تعلق بطرف إلا ويخرجه ذلك إلى التعبد والزهد

---

(١) المذاهب الفقهية الأربعة للاستاذ أحمد تيمور ص ٥٦ .

لغلبة الخير على القوم فينقطعون عن التشاغل بالعلم[1].

ولقد كان لما حدث فى بغداد منذ أواسط القرن الثالث الهجرى أثر ظاهر فى وضع العراقيل أمام انتشار هذا المذهب إذ أن الحنابلة أصبحوا فى ذاك الوقت قوة عظمى يخشى بأسها فارتكبوا أعمالا يبرأ منها الإمام أحمد الذى ينتسبون إليه، وقد عنى بتسجيل فتنهم التى آثاروها مؤرخوا الحوليات مثل ابن الأثير فى كتابه الكامل، ومؤلفوا كتب الطبقات وعلى الأخص طبقات الحنابلة لأبى يعلى الفراء وابن رجب الحنبلى، وابن مفلح والعليمى فقد تواترت الأخبار والروايات فى نقل ما كان من أمر الحنابلة فى تشددهم فى تطبيق الفروع الفقهية، وإثارة الذعر بين الناس بسبب ذلك حتى تفاقم شرهم، وأصبحوا حكومة فى داخل الحكومة مما جعل الحكام وغيرهم يتشددون فى مقاومتهم وبخاصة الشافعية، ونترك ابن الأثير يحدثنا عن ذلك فيقول: «فى سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون دور القواد والعامة وان وجدوا نبيذا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا فى البيع والشراء ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو فأخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد، فركب بدر الخرشنى وهو صاحب الشرطة عاشر جمادى الآخر ونادى فى جانبى بغداد فى أصحاب أبى محمد البربهارى، الحنابلة ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظرون فى مذهبهم ولا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة الصبح والمغرب والعشاء، فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد وكانوا إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم، حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضى بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره فمنه، تارة إنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين. والصعود إلى السماء،

---

(١) المناقب لابن الجوزى ص ٥٠٥ .

والنزول إلى الدنيا تبارك الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ، ثم طعنكم على خيار الأئمة ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلى الكفر والضلال ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التى لايشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذى شرف ولا نسب برسول الله ﷺ وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطانا زين لكم هذه المنكرات وما أغواه(١).

فكان لذلك كله أثر ضار فى إثارة حملات ضارية من العامة وفقهاء الشافعية وعلماء الكلام جعلت أتباع المذهب الحنبلى يقلون ويتوارون عن الأعين طلبا للسلامة وتفاديا من خصومات تؤيدها الدولة ضدهم كما سبق أن رأينا.

ومن هنا ضعف انتشار المذهب، وزاده ضعفا أنه جاء متأخرا فقد تقدمه مذاهب ثلاثة بسطت سلطانها وكان لها الغلبة والتفوق والانتشار فى ربوع العالم كله. فالمذهب الحنفى كان فى العراق والمالكى فى بلاد المغرب، والشافعى فى الحجاز والشام ومصر، وكان لابد لكى يتغلب المذهب الحنبلى على تلك المذاهب أن تكون له من أسباب القوة ما يجعله يتغلب عليها، ولكن الأمر كان على النقيض إذ أن رجال المذهب لم يظاهروا الدولة ولم يرتبطوا بها بل غلب عليهم التنسك والزهد والتشدد المنفر وإن شئت فاسمع ما يقوله ابن عقيل فى وصف أصحاب الإمام أحمد «هم قوم تقلصت أخلاقهم عن المخالطة وغلظت طباعهم عن المداخلة وغلب عليهم الجد وقل عندهم الهزل وفزعوا عن الآراء إلى الروايات وتمسكوا بالظاهر تحرجا عن التأويل وغلبت عليهم الأعمال فى الورع وأخذوا ما ظهر من العلوم وما وراء ذلك قالوا - الله أعلم بما فيها خشية باريها ولم أحفظ على أحد منهم تشبيها، إنما غلب عليهم الشفاعة لإيمانهم بظواهر الآى والأخبار من غير تأويل ولا إنكار والله يعلم أننى لا أعتقد فى الإسلام طائفة محقة. خالية من البدع سوى من سلك هذا الطريق(٢).

(١) الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ٣٠٨ طبعة بيروت .
(٢) الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ٣٠٨ طبعة بيروت .

ولقد ظهر هذا المذهب فى أول الأمر فى بغداد ثم انتشر فى بلاد الشام ونواحيها وقل أتباعه بسبب الفتن التى كان يثيرها بعض الأتباع من العامة ولم يظهر فى مصر إلا فى القرن السابع وعلل ذلك السيوطى فى حسن المحاضرة بقوله: وهم بالديار المصرية قليل جدا ولم أسمع بخبرهم إلا فى القرن السابع وما بعده، وذلك لأن الإمام أحمد رضى الله عنه كان فى القرن الثالث ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا فى القرن الرابع، وفى هذا القرن ملك العبيديون مصر وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلا ونفيا وتشريدا، وأقاموا مذهب الرفض والشيعة، ولم يزولوا منها إلا فى أواخر القرن السادس فتراجع إليها الأئمة فى سائر المذاهب وأول إمام من الحنابلة علمت حلوله بمصر هو الحافظ عبد الغنى المقدسى صاحب العمدة [1].

بقى أن نقرر أن إثارة هذه الفتن لم تكن إلا من عصبية عامتهم وغوغائهم، وكثيرا ما كانت ترجع إلى أمور اعتقادية يخالفهم غيرهم فيها لانفراد أصحاب هذا المذهب بعقيدة خاصة فى الأصول، ولولا أن قيض الله لهذا المذهب طائفة من العلماء الأماثل الذين دونوه ونقلوه على مر الأجيال المتعاقبة لاندثر هذا المذهب كغيره من المذاهب الأخرى مثل مذهب الليث بن سعد والأوزاعى ولغاب عن الحياة الإنسانية هذا التراث العظيم من الفقه الأثرى المتفتح الأفق البعيد النظر فى العديد من النظريات الفقهية ومنها الشروط المقترنة بالعقد كما هو واضح فى ثنايا تلك الدراسة.

ومهما يكن من أمر فإن مقلديه كانوا قليلين فى كل البلاد التى دخلها لما عرف عن الحنابلة من التعصب، وعلى الرغم من ذلك فقد كان للمدرسة الحنبلية أثرها الكبير فى حركات الإصلاح التى قام بها المجددون فى الفقه الإسلامي، وقد مرت هذه الحركات فى مرحلتين: الأولى: بظهور الفقيه الحرانى الكبير تقى الدين أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ وجهادهما فى محاربة البدع الدخيلة على الإسلام، وما كتباه من المؤلفات والرسائل

(١) المنهج الأحمد جـ ١ ص ٦٣٥ مخطوط بدار الكتب.

الكثيرة التى ظهر فيها الفكر الإسلامى متغذيا بعناصر الحياة معبرا عن واقعها وما جد فيها فى شتى المجالات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية.

والثانية ما قدر لآراء ابن تيمية وابن القيم من بعث جديد منذ القرن الثانى عشر الهجرى والثامن عشر الميلادى على يد محمد بن عبد الوهاب وآل سعود بقيام الدولة الوهابية الأولى والثانية، وقدر لهذا المذهب أن يسود بلاد الحجاز وأن يبسط سلطانه على أهم بقعة فى العالم الإسلامى وهى المملكة العربية السعودية التى تطبق أحكام الشريعة تطبيقا صحيحا لا فى الحدود فحسب ولكن فى المعاملات المالية كلها فلا تبيح التعامل بالربا بحال من الأحوال وتجمع زكاة المال وعروض التجارة وغيرها، ويسود فيها النظام الإسلامى فى أبهى صوره وأجلى معانيه فلا وسيلة ولا توسل بالأموات من الصالحين ولذا فقد عوض الله هذا المذهب عن قلة الأتباع فى الماضى بما ناله من حظوة فى الحاضر دون المذاهب الأربعة فى الأرض المباركة التى هى مهد الإسلام ومثوى الرسول العظيم محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

ولله الحمد فى الأولى والآخرة، سبحانك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، الخير كله بيديك، والشر يارب ليس إليك، رب أدخلنى مدخل صدق وأخرجنى مخرج صدق واجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا.

رب هذه يدى، ومن خلفها قلب يدعوك

ويقينى فى رحمتك إنك مجيب الدعاء

انتهت مراجعة الكتاب فى يوم الخميس ١٦ من جماد آخر سنة ١٤٢١هـ الموافق ١٤ من سبتمبر سنة ٢٠٠٠م بمدينة نصر بالقاهرة .

والحمد لله رب العالمين راجيا من الله أن يجعله فى موازين الأعمال الصالحة.

---

(١) المذاهب الفقهية الأربعة للأستاذ أحمد تيمور ص ٥٥ .

أهم المراجع

القرآن الكريم

(١)

علوم القرآن والحديث

١ - الجامع لأحكام القرآن لأبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى - طبعة دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٢ - البحر المحيط فى التفسير لأمير الدين أبى عبد الله محمد بن يوسف ابن على ابن يوسف حيان الأندلسى المتوفى بالقاهرة سنة ٧٧٤ هـ - الطبعة الأولى.

٣ - السنة ومكانتها فى تاريخها للدكتور عبد الحليم محمود دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧م.

٤ - المنتخب من السنة لجنة السنة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية مطابع الأهرام العدد الأول ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠م.

٥ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقى مطابع الشعب ١٣٨٧ هـ.

٦ - جامع البيان عن تأويل القرآن المشتهر بتفسير الطبرى لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ٢٢٤ - ٣١٠ هـ مطبعة دار المعارف بمصر.

٧ - سبل السلام للسيد الإمام محمد بن إسماعيل الكحلانى الصنعانى المعروف بالأمير المتوفى سنة ١١٨٢ هـ الطبعة الرابعة - مطبعة الحلبى بمصر.

٨ - سنة الرسول لفضيلة الشيخ محمد الحافظ التجانى سلسلة البحوث الإسلامية الكتاب السابع ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م.

٩ - سنن ابن ماجه(الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى ٢٠٧-٢٧٠ هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى - طبع القاهرة ١٣٧٢هـ ١٩٥٢ م مكتبة الحلبى.

١٠ - سنن النسائى لأبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على بن عمر النسائى - الطبعة الأولى.

١١ - صحيح البخارى لأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى وبهامشه حاشية السندى القسطلانى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ الطبعة الثانية - المطبعة البهية المصرية ١٣٤٩ هـ.

١٢ - صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى المتوفى سنة٢٦١ هـ ومعه شرح النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ/ ١٩٢٩م.

١٣ - مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ تحقيق أحمد شاكر طبعة وزارة المعارف.

١٤ - معجم ألفاظ القرآن الكريم المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٣ م عن مجمع اللغة العربية.

١٥ - معجم الألفاظ والأعلام القرآنية لمحمد إسماعيل إبراهيم - الطبعة الثانية دار الفكر العربى. مطبعة دار النصر بالقاهرة.

١٦ - نفحات القرآن للشيخ عبد اللطيف السبكى لجنة التعريف بالإسلام الكتاب الثامن سنة ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م.

١٧ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لقاضى القضاة محمد بن على الشوكانى - الطبعة الأخيرة - مطبعة الحلبى بمصر.

(٢)

كتب اللغة

١٨- المنجد فى اللغة والأدب والعلوم للويس معلوف - الطبعة السابعة عشرة ١٦٩٥م - المطبعة الكاثوليكية.

١٩- لسان العرب لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ طبعة بيروت. ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٥م.

٢٠- كشاف اصطلاح الفنون لمحمد بن على التهانوى - طبعة كلكتا ١٨٦٢م.

٢١- مختار الصحاح لإسماعيل الجوهرى المتوفى سنة ٣٩٣ هـ الطبعة الأولى.

(٣)

كتب الأصول

٢٢- الاعتصام للإمام أبى إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمى الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ - مطبعة المكتبة التجارية.

٢٣- الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الظاهرى مطبعة الإمام بمصر.

٢٤- القواعد لأبى الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥هـ الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣م. مطبعة الصدق الخيرية بمصر.

٢٥- الموافقات فى أصول الشريعة لإبراهيم بن موسى المالكى الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ هـ - مطبعة المكتبة التجارية بالقاهرة.

٢٦- الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر بدار الكتب المصرية.

٢٧- تنقيح الفصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجى المشهور بالقرافى المتوفى ٦٨٤ هـ مطابع القاهرة ١٣٠٦هـ.

٢٨- رسالة الطوفى المتوفى سنة ٧١٦ هـ فى تقديم المصلحة فى المعاملات على النص تحقيق محمود أبو رية - مطبعة جامعة الأزهر سنة ١٩٦٦م.

٢٩- كشف الأسرار على أصول البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ للإمام عبد العزيز أحمد بن محمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ وعلى هامشها أصول البزدوى طبع الأستانة ١٣٠٧هـ.

٣٠- أصول الفقه لمحمد أبى النور زهير مطبعة دار التأليف القاهرة.

٣١- مقاصد الشريعة : المصلحة للدكتور محمد أنيس عبادة - الطبعة الأولى دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧م.

٣٢- مجموعة الرسائل لتقى الدين بن تيمية تحقيق حامد الفقى مطبعة السنة المحمدية.

٣٣ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن أحمد ابن

مصطفى المعروف بابن بدران - الطباعة المنيرية بالقاهرة.

(٤)

كتب الفقه

٣٤ - الأم لأبى عبد الله بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ طبع الشعب.

٣٥ - الكافى لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ الأولى - منشورات المكتب الإسلامى بدمشق.

٣٦ - الروض النضير شرح مجموعة الفقه الكبير تأليف شرف الدين الحسين أحمد بن الحسين الصنعانى المتوفى سنة ١٢٢١ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ - مطبعة السعادة بمصر.

٣٧ - التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار فى فقه الأئمة الأطهار تأليف أحمد بن قاسم العنسى اليمانى الصنعانى - الطبعة الأولى، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧م.

٣٨ - المبسوط لشمس الأئمة محمد بن أحمد أبو بكر السرخسى المتوفى سنة ٤٩٠ هـ وقيل ٥٠٠ هـ مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٤هـ.

٣٩ - السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية لأبي العباس أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ طبعة الشعب بالقاهرة.

٤٠ - الفتاوى لأبى العباس أحمد بن تيمية المتوفى ٧٢٨ هـ مطبعة الكردى الأزهرى بالقاهرة.

٤١ - المغنى على مختصر أبى القاسم عمر بن حسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى المتوفى سنة ٣٣٤ هـ. لأبى محمد عبد الله أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلى المتوفى سنة ٦٢٠ هـ مطبعة الإمام بالقاهرة.

٤٢ - الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية مطبعة الكيلانى بالقاهرة ١٩٦٩م.

٤٣ - الفروق للإمام شهاب الدين أبى العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن

الصنهاجي المشهور بالقرافى. طبعة أولى بمطبعة دار إحياء الكتب العربية.
٤٤ -أحكام القرآن تأليف الإمام حجة الإسلام أبى بكر أحمد بن على الرازى المشهور بالجصاص الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ط. مطبعة البهية سنة هـ.
٤٥ - أعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام الجليل ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ تحقيق عبد الرحمن الوكيل - طبعة الكيلانى.
٤٦ - أعيان الشيعة تأليف السيد محسن الإمامين الحسينى العايلى الطبعة الأولى مطبعة زيدون دمشق.
٤٧ - المهذب لأبى إسحاق الشيرازى. بدار الكتب المصرية.
٤٨ - المحلى لأبى محمد المشهور بابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ الطبعة الأولى - الطباعة المنيرية بالقاهرة.
٤٩ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد القرطبى المالكى المتوفى سنة ٥٩٥ هـ المطبعة الأزهرية بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م.
٥٠ - بدائع الصنائع للإمام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ هـ مطبعة الجمالية بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ ١٩١٠م.
٥١ - رسالة الاجتماع والافتراق فى الحلف بالطلاق تأليف شيخ الاسلام تقى الدين أبي العباس بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ مطبعة المنار.
٥٢ - رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فى فقه مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان للعلامة الشيخ محمد أمين الشهير بابن عابدين. الطبعة الثالثة. المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق بمصر سنة١٣٢٣هـ.
٥٣ - زاد المعاد فى هدى خير العباد للإمام ابن قيم الجوزية المطبعة المصرية.
٥٤ - شرح الخرشى - على مختصر خليل لأبى عبد الله بن الخرشى طبعة سنة ١٣١٦هـ.
٥٥ - غاية المنتهى للشيخ مصطفى السيوطى الرحبانى وتجريد زوائد الغاية الشرح

تأليف حسن الشطى. بدار الكتب المصرية.

٥٦ - فتح القدير شرح الهداية للمرغينانى المتوفى سنة ٥٩٣ هـ للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسى المشهور بابن الهمام المتوفى سنة ٦٨١ هـ. مع تكملة نتائج الأفكار المولى شمس الدين أحمد المعروف بقاضى زاده المتوفى ٩٨٨هـ. المطبعة الأميرية الطبعة الأولى.

٥٧ - غاية الطالبين وعمدة المفتين فى مذهب الإمام الشافعى للشيخ أبى زكريا يحيى بن شرف النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ طبعة مصطفى الحلبى بمصر.

(٥)

كتب التاريخ والتراجم

٥٨ - الأحكام السلطانية للإمام أبى الحسن بن على محمد بن حبيب البصرى البغدادى الشهير بالماوردى . المتوفى سنة ٤٥٠ هـ .مطبعة البابى الحلبى - الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م.

٥٩ - الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ طبع الكتب العلمية بمصر. طبعة أخرى مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣.

٦٠ - الانتقاء فى فضائل الأئمة الفقهاء مالك والشافعى وأبى حنيفة، للإمام أبى عمر يوسف بن عبد البر القرطبى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ مطبعة المعاهد بالقاهرة سنة ٣٥٠ هـ.

٦١ - البداية والنهاية للإمام عماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن عمربن كثير القرشى الدمشقى المتوفى سنة ٧٧٤هـ، مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٥٨هـ.

٦٢ - الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المتوفى سنة ٧٦١ هـ. مطبعة المعاهد بالقاهرة ١٣٥١هـ.

٦٣ - الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآمم متز وترجمة عبد الهادى أبو ريدة طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٦٤ - الرسالة القشيرية للإمام أبى القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن

طلحة القشيرى النيسابورى الشافعى المتوفى ٤٦٥ هـ - الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦م - مطبعة دار التأليف.

٦٥ - الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى لمحمد بن الحسن الحجوى الثعالبى. مطبعة دار المعارف بالرباط ١٣٤٠هـ. وكمل الطبع بمطبعة البلدية بفاس المغرب سنة ١٣٤٥هـ.

٦٦ - الفهرست لابن النديم المتوفى سنة ٣٨٥ هـ. مطبعة الرحمانية بالقاهرة ١٣٤٨هـ.

٦٧ - الكامل فى التاريخ لمحمد بن محمد بن عبد الكريم الجزرى المعروف بابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ. مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

٦٨ - الملل والنحل لأبى الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨هـ - الطبعة الأولى.

٦٩ - المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد. لمجير الدين العليمى مخطوط بدار الكتب.

٧٠ - النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ليوسفين بن تغربردى الأتابكى المتوفى سنة ٨٧٤ هـ. مطبعة دار الكتب، بالقاهرة . الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣٠م.

٧١ - الوافى بالوفيات لصلاح الدين خليل أيبك الصفدى المتوفى سنة ٧٦٤ هـ. مطبعة وزارة المعارف. استانبول ١٩٤٩م.

٧٢ - أسد الغابة فى معرفة الصحابة لعز الدين بن الأثير أبى الحسن على ابن محمد الجزرى المتوفى ٦٣٠ هـ . مطبعة الشعب ١٩٧٠م.

٧٣ - تاريخ ابن عساكر الطبعة الأولى بدار الكتب.

٧٤ - تاريخ الإسلام للحافظ الذهبى طبعة المعارف.

٧٥ - تاريخ الطبرى لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة٣١٠هـ مطبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.

٧٦ - ترجمة أحمد بن حنبل لولده صالح بن الإمام أحمد مخطوطة مصورة برقم ١١١١٨.

٧٧ - تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره للدكتور محمد سلام مدكور طبعة سنة ١٩٥٨م.

٧٨ - تاريخ بغداد لأبي بكر بن على الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٤٩ هـ/ ١٩٣١م.

٧٩ - تاريخ التشريع الإسلامى للشيخ الخضرى بك . مطبعة الاستقامة بالقاهرة . الطبعة السابعة.

٨٠ - تاريخ الفقه للدكتور محمد أنيس عبادة - الطبعة الأولى دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

٨١ - تاريخ الإسلام السياسى للدكتور حسن إبراهيم. الطبعة الخامسة مكتبة النهضة.

٨٢ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك للقاضى عياض ابن موسى اليحصبى المتوفى سنة ٥٤٤ هـ تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود. مطبعة دار مكتبة الحياة بيروت ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٨٣ - تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك تأليف خاتمة المحققين العلامة جلال الدين السيوطى. الطبعة الأولى مطبعة الخشاب ١٣٢٥هـ.

٨٤ - تذكرة الحفاظ لأبى عبد الله شمس الدين الذهبى المتوفى سنة ٧٤٨ هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥م.

٨٥ - تهذيب التهذيب لأحمد بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الهند . الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.

٨٦ - ثلاثيات مسند الإمام أحمد بن حنبل المكتب الإسلامى للطباعة والنشر -

بدمشق - الطبعة الأولى، للشيخ محمد السفارينى الحنبلى.
٨٧ - جوانب التفكير فى العقيدة الإسلامية نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية للأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩١ هـ/ ١٩٧٢م.
٨٨ - حجة الله البالغة للشيخ أحمد المعروف بشاه ولى الله بن عبد الرحيم الدهلوى المتوفى سنة ١١٨٠ هـ/ مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة.
٨٩ - حركة الفقه الإسلامى للأستاذ حلمى شحاته. طبعة لجنة البحوث الإسلامية.
٩٠ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهانى المتوفى سنة ٤٣٠هـ. مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
٩١ - دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثامن من كتاب الشعب.
٩٢ - سفيان الثورى أمير المؤمنين فى الحديث للدكتور عبد الحليم محمود من سلسلة أعلام العرب. وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
٩٣ - شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لأبى الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى المتوفى سنة ١٠٨٩هـ طبع القدسى ١٣٥٠هـ.
٩٤ - صفة الصفوة لابن الجوزى. مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
٩٥ - ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين الطبعة السادسة مكتبة النهضة.
٩٦ - طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب بن تقى الدين تاج الدين السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ المطبعة الحسينية بالقاهرة الطبعة الأولى.
٩٧ - طبقات الحنابلة لأبى يعلى الفراء. مطبعة السنة المحمدية.
٩٨ - طبقات الحنابلة المختصرة لأبى يعلى الفراء طبع دمشق.
٩٩ - طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى طبعة القاهرة بدون تاريخ.
١٠٠ - ظهر الإسلام أحمد أمين الطبعة الأولى.

١٠١- عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامى محمد أنيس عبادة العدد الخامس والستون السنة السادسة طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦م.

١٠٢ - غروب الخلافة الإسلامية للأستاذ على حسنى الخربوطلى مؤسسة المطبوعات الحديثة مطبعة التقدم.

١٠٣ - فوات الوفيات لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبى المتوفى سنة٧٦٤هـ. مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٥١ م.

١٠٤ - قوت القلوب لأبى طالب المكى. طبعة القاهرة ١٩٣٢م.

١٠٥ - كتاب الكندى إلى المعتصم تحقيق الأهوانى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

١٠٦ - كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجى خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ طبع استانبول ١٩٥١م.

١٠٧ - لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان للعالم الفاضل السيد خليل البربير سنة ١٢٩٦هـ.

١٠٨ - مروج الذهب لأبى الحسن على بن الحسن المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ طبعة الشعب.

١٠٩ - محاضرات فى تاريخ الفقه للأستاذ فرج السنهورى ألقاها فى جامعة القاهرة لطلبة الدراسات العليا سنة ١٩٦٥م.

١١٠ - مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزى، الطبعة الأولى طبعة السعادة.

١١١ - معجم البلدان للإمام شهاب الدين أبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومى البغدادى المتوفى ٦٢٦ هـ. مطبعة دار بيروت ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥م.

١١٢ - مهذب رحلة ابن بطوطة المسماه تحفة النظّار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لأحمد العوامرى ، ومحمد أحمد جاد المولى المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٣٣م.

١١٣ - مقدمة المسند. بتحقيق الشيخ أحمد شاكر. طبع وزارة المعارف.
١١٤ - نشأة الفقه الاجتهادى ضمن موضوعات كتاب المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية. لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد على السايس.
١١٥ - نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الفقهية الأربعة للأستاذ أحمد تيمور ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٥م. طبعة دار الكتاب العربى.
١١٦ - وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان. المتوفى سنة ٦٨١ هـ، مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٦٧هـ ١٩٤٨م.

(٦)

كتب عامة وكتب حديثة

١١٧ - الإسلام عقيدة وشريعة للأستاذ الأكبر محمود شلتوت. مطبعة دار القلم.
١١٨ - الإسلام عقائده ونظمه للأب لامنس. الطبعة الثانية بيروت ١٩٤١م.
١١٩ - البيوع والمعاملات المالية المعاصرة للدكتور محمد يوسف موسى. طبعة دار الكتاب العربى بمصر. الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ/ ١٩٥٤م.
١٢٠ - التفكير الفلسفى فى الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية.
١٢١ - الفقه الإسلامى أساس التشريع لجنة تجلية مبادئ الشريعة الإسلامية الكتاب الأول ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١م. مطابع الأهرام التجارية.
١٢٢ - الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الإسلامية تأليف الشيخ محمد أبى زهرة الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٩م مطبعة فتح الله إلياس بمصر.
١٢٣ - النظريات العامة للمعاملات فى الشريعة الإسلامية للأستاذ الشيخ أحمد - فهمى أبى سنة ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧م. مطبعة دار التأليف.
١٢٤ - النظريات العامة للموجبات والعقود فى الشريعة الإسلامية للأستاذ صبحى محمصانى. طبعة بيروت.
١٢٥ - أحكام المعاملات الشرعية للشيخ على الخفيف الطبعة الثانية ١٣٦٣هـ

١٩٤٤م. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
١٢٦ - إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد الغزالي. مطبعة الشعب سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
١٢٧ - أحمد بن حنبل إمام أهل السنة لعبد الحليم الجندى الكتاب الخامس والستون طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
١٢٨ - أحمد بن حنبل والمحنة تأليف والتر.م. باتون. ترجمة عبد العزيز عبد الحق ومراجعة محمود محمود طبعة دار الهلال.
١٢٩ - اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة أصحاب الجحيم تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى ٧٢٨ الطبعة الثانية ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م مطبعة السنة المحمدية.
١٣٠ - أعلام المحدثين للدكتور محمد أبي شبهة، بدار الكتب.
١٣١ - اختلاف الفقهاء لمحمد بن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠هـ.
١٣٢ - أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ على الخفيف ألقاها على طلبة قسم الدراسات الدينية ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م مطبعة الرسالة معهد الدراسات العالية جامعة الدول العربية.
١٣٣ - ابن حنبل حياته وعصره آراءه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة. طبعة دار الفكر العربي.
١٣٤ - ابن تيمية للدكتور محمد يوسف موسى من سلسلة أعلام العرب الكتاب الخامس وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م.
١٣٥ - تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضى برهان الدين إبراهيم بن فرحون المالكي. بدون طبعة.
١٣٦ - تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندى المتوفى سنة ٥٣٩ تحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر. الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م مطبعة جامعة دمشق.
١٣٧ - رسالة دكتوراه أعدها جمال الدين محمد محمود. مطابع الاتحاد العربي.

١٣٨ - مدخل الفقه الإسلامى للدكتور محمد سلام مدكور الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٣٩ - موسوعة الفقه الإسلامى بإشراف فضيلة الشيخ محمد أبى زهرة. جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

(٧)
مقالات وأبحاث

١٤٠ - بحث مخطوط فى اقتران العقد بالشروط لفضيلة الدكتور محمد أنيس عبادة.

١٤١ - مجلة منبر الإسلام العدد الحادى عشر سنة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.

١٤٢ - مجلة منبر الإسلام العدد الرابع سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٤٣ - بحث فى المصلحة للشيخ على الخفيف بمجلة الوعى الإسلامى العدد ٨٠ سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٤٤ - بحث فى: عمر والمصلحة للشيخ بدر المتولى عبد الباسط بمجلة العربى العدد ١٥٨ ذو القعدة سنة ١٣٩١ هـ/ يناير ١٩٧٢م.

١٤٥ - مجلة الأزهر الجزء العاشر - المجلد الرابع والعشرون سنة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

١٤٦ - مؤتمر علماء المسلمين بمجلة الأزهر. الجزء التاسع السنة الخامسة والثلاثون سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

١٤٧ - مجلة الوعى الإسلامى السنة السابعة العدد ٧٨ سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٤٨ - مجلة الأزهر المجلد ٢٥ الجزء (٣) سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

١٤٩ - نظرة الإسلام إلى المتعاقد للأستاذ الشيخ على الخفيف بحث بمجلة الوعى الإسلامى السنة السابعة العدد ٨٢ سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

الموضـــــــــــــوع	الصفحة

رقم الإيداع : ٢٩٤٥/ ٩٩
الرقم الدولى : 7-85- 5524-977